Marilena Chaui

Convite à Filosofia

Ed. Ática, São Paulo, 2000.

SUMÁRIO

Introdução

Para que Filosofia?

As evidências do cotidiano

Em nossa vida cotidiana, afirmamos, negamos, desejamos, aceitamos ou recusamos coisas, pessoas, situações. Fazemos perguntas como "que horas são?", ou "que dia é hoje?". Dizemos frases como "ele está sonhando", ou "ela ficou maluca". Fazemos afirmações como "onde há fumaça, há fogo", ou "não saia na chuva para não se resfriar". Avaliamos coisas e pessoas, dizendo, por exemplo, "esta casa é mais bonita do que a outra" e "Maria está mais jovem do que Glorinha".

Numa disputa, quando os ânimos estão exaltados, um dos contendores pode gritar ao outro: "Mentiroso! Eu estava lá e não foi isso o que aconteceu", e alguém, querendo acalmar a briga, pode dizer: "Vamos ser objetivos, cada um diga o que viu e vamos nos entender".

Também é comum ouvirmos os pais e amigos dizerem que somos muito subjetivos quando o assunto é o namorado ou a namorada. Freqüentemente, quando aprovamos uma pessoa, o que ela diz, como ela age, dizemos que essa pessoa "é legal".

Vejamos um pouco mais de perto o que dizemos em nosso cotidiano.

Quando pergunto "que horas são?" ou "que dia é hoje?", minha expectativa é a de que alguém, tendo um relógio ou um calendário, me dê a resposta exata. Em que acredito quando faço a pergunta e aceito a resposta? Acredito que o tempo existe, que ele passa, pode ser medido em horas e dias, que o que já passou é diferente de agora e o que virá também há de ser diferente deste momento, que o passado pode ser lembrado ou esquecido, e o futuro, desejado ou temido. Assim, uma simples pergunta contém, silenciosamente, várias crenças não questionadas por nós.

Quando digo "ele está sonhando", referindo-me a alguém que diz ou pensa alguma coisa que julgo impossível ou improvável, tenho igualmente muitas crenças silenciosas: acredito que sonhar é diferente de estar acordado, que, no sonho, o impossível e o improvável se apresentam como possível e provável, e também que o sonho se relaciona com o irreal, enquanto a vigília se relaciona com o que existe realmente.

Acredito, portanto, que a realidade existe fora de mim, posso percebê-la e conhecê-la tal como é, sei diferenciar realidade de ilusão.

A frase "ela ficou maluca" contém essas mesmas crenças e mais uma: a de que sabemos diferenciar razão de loucura e maluca é a pessoa que inventa uma realidade existente só para ela. Assim, ao acreditar que sei distinguir razão de loucura, acredito também que a razão se refere a uma realidade que é a mesma para todos, ainda que não gostemos das mesmas coisas.

Quando alguém diz "onde há fumaça, há fogo" ou "não saia na chuva para não se resfriar", afirma silenciosamente muitas crenças: acredita que existem relações de causa e efeito entre as coisas, que onde houver uma coisa certamente houve uma causa para ela, ou que essa coisa é causa de alguma outra (o fogo causa a fumaça como efeito, a chuva causa o resfriado como efeito). Acreditamos, assim, que a realidade é feita de causalidades, que as coisas, os fatos, as situações se encadeiam em relações causais que podemos conhecer e, até mesmo, controlar para o uso de nossa vida.

Quando avaliamos que uma casa é mais bonita do que a outra, ou que Maria está mais jovem do que Glorinha, acreditamos que as coisas, as pessoas, as situações, os fatos podem ser comparados e avaliados, julgados pela qualidade (bonito, feio, bom, ruim) ou pela quantidade (mais, menos, maior, menor). Julgamos, assim, que a qualidade e a quantidade existem, que podemos conhecê-las e usá-las em nossa vida.

Se, por exemplo, dissermos que "o sol é maior do que o vemos", também estamos acreditando que nossa percepção alcança as coisas de modos diferentes, ora tais como são em si mesmas, ora tais como nos aparecem, dependendo da

distância, de nossas condições de visibilidade ou da localização e do movimento dos objetos.

Acreditamos, portanto, que o espaço existe, possui qualidades (perto, longe, alto, baixo) e quantidades, podendo ser medido (comprimento, largura, altura). No exemplo do sol, também se nota que acreditamos que nossa visão pode ver as coisas diferentemente do que elas são, mas nem por isso diremos que estamos sonhando ou que ficamos malucos.

Na briga, quando alguém chama o outro de mentiroso porque não estaria dizendo os fatos exatamente como aconteceram, está presente a nossa crença de que há diferença entre verdade e mentira. A primeira diz as coisas tais como são, enquanto a segunda faz exatamente o contrário, distorcendo a realidade.

No entanto, consideramos a mentira diferente do sonho, da loucura e do erro porque o sonhador, o louco e o que erra se iludem involuntariamente, enquanto o mentiroso decide voluntariamente deformar a realidade e os fatos.

Com isso, acreditamos que o erro e a mentira são falsidades, mas diferentes porque somente na mentira há a decisão de falsear.

Ao diferenciarmos erro de mentira, considerando o primeiro uma ilusão ou um engano involuntários e a segunda uma decisão voluntária, manifestamos silenciosamente a crença de que somos seres dotados de vontade e que dela depende dizer a verdade ou a mentira.

Ao mesmo tempo, porém, nem sempre avaliamos a mentira como alguma coisa ruim: não gostamos tanto de ler romances, ver novelas, assistir a filmes? E não são mentira? É que também acreditamos que quando alguém nos avisa que está mentindo, a mentira é aceitável, não seria uma mentira "no duro", "pra valer".

Quando distinguimos entre verdade e mentira e distinguimos mentiras inaceitáveis de mentiras aceitáveis, não estamos apenas nos referindo ao conhecimento ou desconhecimento da realidade, mas também ao caráter da pessoa, à sua moral. Acreditamos, portanto, que as pessoas, porque possuem vontade, podem ser morais ou imorais, pois cremos que a vontade é livre para o bem ou para o mal.

Na briga, quando uma terceira pessoa pede às outras duas para que sejam "objetivas" ou quando falamos dos namorados como sendo "muito subjetivos", também estamos cheios de crenças silenciosas. Acreditamos que quando alguém quer defender muito intensamente um ponto de vista, uma preferência, uma opinião, até brigando por isso, ou quando sente um grande afeto por outra pessoa, esse alguém "perde" a objetividade, ficando "muito subjetivo".

Com isso, acreditamos que a objetividade é uma atitude imparcial que alcança as coisas tais como são verdadeiramente, enquanto a subjetividade é uma atitude parcial, pessoal, ditada por sentimentos variados (amor, ódio, medo, desejo). Assim, não só acreditamos que a objetividade e a subjetividade existem, como

ainda acreditamos que são diferentes e que a primeira não deforma a realidade, enquanto a segunda, voluntária ou involuntariamente, a deforma.

Ao dizermos que alguém "é legal" porque tem os mesmos gostos, as mesmas idéias, respeita ou despreza as mesmas coisas que nós e tem atitudes, hábitos e costumes muito parecidos com os nossos, estamos, silenciosamente, acreditando que a vida com as outras pessoas - família, amigos, escola, trabalho, sociedade, política - nos faz semelhantes ou diferentes em decorrência de normas e valores morais, políticos, religiosos e artísticos, regras de conduta, finalidades de vida.

Achando óbvio que todos os seres humanos seguem regras e normas de conduta, possuem valores morais, religiosos, políticos, artísticos, vivem na companhia de seus semelhantes e procuram distanciar-se dos diferentes dos quais discordam e com os quais entram em conflito, acreditamos que somos seres sociais, morais e racionais, pois regras, normas, valores, finalidades só podem ser estabelecidos por seres conscientes e dotados de raciocínio.

Como se pode notar, nossa vida cotidiana é toda feita de crenças silenciosas, da aceitação tácita de evidências que nunca questionamos porque nos parecem naturais, óbvias. Cremos no espaço, no tempo, na realidade, na qualidade, na quantidade, na verdade, na diferença entre realidade e sonho ou loucura, entre verdade e mentira; cremos também na objetividade e na diferença entre ela e a subjetividade, na existência da vontade, da liberdade, do bem e do mal, da moral, da sociedade.

A atitude filosófica

Imaginemos, agora, alguém que tomasse uma decisão muito estranha e começasse a fazer perguntas inesperadas. Em vez de "que horas são?" ou "que dia é hoje?", perguntasse: O que é o tempo? Em vez de dizer "está sonhando" ou "ficou maluca", quisesse saber: O que é o sonho? A loucura? A razão?

Se essa pessoa fosse substituindo sucessivamente suas perguntas, suas afirmações por outras: "Onde há fumaça, há fogo", ou "não saia na chuva para não ficar resfriado", por: *O que é causa? O que é efeito?*; "seja objetivo", ou "eles são muito subjetivos", por: *O que é a objetividade? O que é a subjetividade?*; "Esta casa é mais bonita do que a outra", por: *O que é "mais"? O que é "menos"? O que é o belo?*

Em vez de gritar "mentiroso!", questionasse: O que é a verdade? O que é o falso? O que é o erro? O que é a mentira? Quando existe verdade e por quê? Quando existe ilusão e por quê?

Se, em vez de falar na subjetividade dos namorados, inquirisse: *O que é o amor? O que é o desejo? O que são os sentimentos?*

Se, em lugar de discorrer tranqüilamente sobre "maior" e "menor" ou "claro" e "escuro", resolvesse investigar: *O que é a quantidade? O que é a qualidade?*

E se, em vez de afirmar que gosta de alguém porque possui as mesmas idéias, os mesmos gostos, as mesmas preferências e os mesmos valores, preferisse analisar: *O que é um valor? O que é um valor moral? O que é um valor artístico? O que é a moral? O que é a vontade? O que é a liberdade?*

Alguém que tomasse essa decisão, estaria tomando distância da vida cotidiana e de si mesmo, teria passado a indagar o que são as crenças e os sentimentos que alimentam, silenciosamente, nossa existência.

Ao tomar essa distância, estaria interrogando a si mesmo, desejando conhecer por que cremos no que cremos, por que sentimos o que sentimos e o que são nossas crenças e nossos sentimentos. Esse alguém estaria começando a adotar o que chamamos de **atitude filosófica**.

Assim, uma primeira resposta à pergunta "O que é Filosofia?" poderia ser: A decisão de não aceitar como óbvias e evidentes as coisas, as idéias, os fatos, as situações, os valores, os comportamentos de nossa existência cotidiana; jamais aceitá-los sem antes havê-los investigado e compreendido.

Perguntaram, certa vez, a um filósofo: "Para que Filosofia?". E ele respondeu: "Para não darmos nossa aceitação imediata às coisas, sem maiores considerações".

A atitude crítica

A primeira característica da atitude filosófica é **negativa**, isto é, um dizer não ao senso comum, aos pré-conceitos, aos pré-juízos, aos fatos e às idéias da experiência cotidiana, ao que "todo mundo diz e pensa", ao estabelecido.

A segunda característica da atitude filosófica é **positiva**, isto é, uma interrogação sobre **o que são** as coisas, as idéias, os fatos, as situações, os comportamentos, os valores, nós mesmos. É também uma interrogação sobre o porquê disso tudo e de nós, e uma interrogação sobre como tudo isso é assim e não de outra maneira. O que é? Por que é? Como é? Essas são as indagações fundamentais da atitude filosófica.

A face negativa e a face positiva da atitude filosófica constituem o que chamamos de **atitude crítica** e **pensamento crítico**.

A Filosofia começa dizendo não às crenças e aos preconceitos do senso comum e, portanto, começa dizendo que não sabemos o que imaginávamos saber; por isso, o patrono da Filosofia, o grego Sócrates, afirmava que a primeira e fundamental verdade filosófica é dizer: "Sei que nada sei". Para o discípulo de Sócrates, o filósofo grego Platão, a Filosofia começa com a admiração; já o discípulo de Platão, o filósofo Aristóteles, acreditava que a Filosofia começa com o espanto.

Admiração e espanto significam: tomamos distância do nosso mundo costumeiro, através de nosso pensamento, olhando-o como se nunca o tivéssemos visto antes,

como se não tivéssemos tido família, amigos, professores, livros e outros meios de comunicação que nos tivessem dito o que o mundo é; como se estivéssemos acabando de nascer para o mundo e para nós mesmos e precisássemos perguntar o que é, por que é e como é o mundo, e precisássemos perguntar também o que somos, por que somos e como somos.

Para que Filosofia?

Ora, muitos fazem uma outra pergunta: afinal, para que Filosofia?

É uma pergunta interessante. Não vemos nem ouvimos ninguém perguntar, por exemplo, para que matemática ou física? Para que geografia ou geologia? Para que história ou sociologia? Para que biologia ou psicologia? Para que astronomia ou química? Para que pintura, literatura, música ou dança? Mas todo mundo acha muito natural perguntar: Para que Filosofia?

Em geral, essa pergunta costuma receber uma resposta irônica, conhecida dos estudantes de Filosofia: "A Filosofia é uma ciência com a qual e sem a qual o mundo permanece tal e qual". Ou seja, a Filosofia não serve para nada. Por isso, se costuma chamar de "filósofo" alguém sempre distraído, com a cabeça no mundo da lua, pensando e dizendo coisas que ninguém entende e que são perfeitamente inúteis.

Essa pergunta, "Para que Filosofia?", tem a sua razão de ser.

Em nossa cultura e em nossa sociedade, costumamos considerar que alguma coisa só tem o direito de existir se tiver alguma finalidade prática, muito visível e de utilidade imediata.

Por isso, ninguém pergunta para que as ciências, pois todo mundo imagina ver a utilidade das ciências nos produtos da técnica, isto é, na aplicação científica à realidade.

Todo mundo também imagina ver a utilidade das artes, tanto por causa da compra e venda das obras de arte, quanto porque nossa cultura vê os artistas como gênios que merecem ser valorizados para o elogio da humanidade. Ninguém, todavia, consegue ver para que serviria a Filosofia, donde dizer-se: não serve para coisa alguma.

Parece, porém, que o senso comum não enxerga algo que os cientistas sabem muito bem. As ciências pretendem ser conhecimentos verdadeiros, obtidos graças a procedimentos rigorosos de pensamento; pretendem agir sobre a realidade, através de instrumentos e objetos técnicos; pretendem fazer progressos nos conhecimentos, corrigindo-os e aumentando-os.

Ora, todas essas pretensões das ciências pressupõem que elas acreditam na existência da verdade, de procedimentos corretos para bem usar o pensamento, na tecnologia como aplicação prática de teorias, na racionalidade dos conhecimentos, porque podem ser corrigidos e aperfeiçoados.

Verdade, pensamento, procedimentos especiais para conhecer fatos, relação entre teoria e prática, correção e acúmulo de saberes: tudo isso não é ciência, são **questões filosóficas**. O cientista parte delas como questões já respondidas, mas é a Filosofia quem as formula e busca respostas para elas.

Assim, o trabalho das ciências pressupõe, como condição, o trabalho da Filosofia, mesmo que o cientista não seja filósofo. No entanto, como apenas os cientistas e filósofos sabem disso, o senso comum continua afirmando que a Filosofia não serve para nada.

Para dar alguma utilidade à Filosofia, muitos consideram que, de fato, a Filosofia não serviria para nada, se "servir" fosse entendido como a possibilidade de fazer usos técnicos dos produtos filosóficos ou dar-lhes utilidade econômica, obtendo lucros com eles; consideram também que a Filosofia nada teria a ver com a ciência e a técnica.

Para quem pensa dessa forma, o principal para a Filosofia não seriam os conhecimentos (que ficam por conta da ciência), nem as aplicações de teorias (que ficam por conta da tecnologia), mas o ensinamento moral ou ético. A Filosofia seria a **arte do bem viver**. Estudando as paixões e os vícios humanos, a liberdade e a vontade, analisando a capacidade de nossa razão para impor limites aos nossos desejos e paixões, ensinando-nos a viver de modo honesto e justo na companhia dos outros seres humanos, a Filosofia teria como finalidade ensinar-nos a virtude, que é o princípio do bem-viver.

Essa definição da Filosofia, porém, não nos ajuda muito. De fato, mesmo para ser uma arte moral ou ética, ou uma arte do bem-viver, a Filosofia continua fazendo suas perguntas desconcertantes e embaraçosas: O que é o homem? O que é a vontade? O que é a paixão? O que é a razão? O que é o vício? O que é a virtude? O que é a liberdade? Como nos tornamos livres, racionais e virtuosos? Por que a liberdade e a virtude são valores para os seres humanos? O que é um valor? Por que avaliamos os sentimentos e as ações humanas?

Assim, mesmo se disséssemos que o objeto da Filosofia não é o conhecimento da realidade, nem o conhecimento da nossa capacidade para conhecer, mesmo se disséssemos que o objeto da Filosofia é apenas a vida moral ou ética, ainda assim, o **estilo filosófico** e a **atitude filosófica** permaneceriam os mesmos, pois as perguntas filosóficas - o que, por que e como - permanecem.

Atitude filosófica: indagar

Se, portanto, deixarmos de lado, por enquanto, os objetos com os quais a Filosofia se ocupa, veremos que a atitude filosófica possui algumas características que são as mesmas, independentemente do conteúdo investigado. Essas características são:

- perguntar **o que** a coisa, ou o valor, ou a idéia, é. A Filosofia pergunta qual é a realidade ou natureza e qual é a significação de alguma coisa, não importa qual;

- perguntar **como** a coisa, a idéia ou o valor, é. A Filosofia indaga qual é a estrutura e quais são as relações que constituem uma coisa, uma idéia ou um valor;

- perguntar **por que** a coisa, a idéia ou o valor, existe e é como é. A Filosofia pergunta pela origem ou pela causa de uma coisa, de uma idéia, de um valor.

A atitude filosófica inicia-se dirigindo essas indagações ao mundo que nos rodeia e às relações que mantemos com ele. Pouco a pouco, porém, descobre que essas questões se referem, afinal, à nossa capacidade de conhecer, à nossa capacidade de pensar.

Por isso, pouco a pouco, as perguntas da Filosofia se dirigem ao próprio pensamento: o que é pensar, como é pensar, por que há o pensar? A Filosofia torna-se, então, o pensamento interrogando-se a si mesmo. Por ser uma volta que o pensamento realiza sobre si mesmo, a Filosofia se realiza como **reflexão**.

A reflexão filosófica

Reflexão significa movimento de volta sobre si mesmo ou movimento de retorno a si mesmo. A reflexão é o movimento pelo qual o pensamento volta-se para si mesmo, interrogando a si mesmo.

A reflexão filosófica é **radical** porque é um movimento de volta do pensamento sobre si mesmo para conhecer-se a si mesmo, para indagar como é possível o próprio pensamento.

Não somos, porém, somente seres pensantes. Somos também seres que agem no mundo, que se relacionam com os outros seres humanos, com os animais, as plantas, as coisas, os fatos e acontecimentos, e exprimimos essas relações tanto por meio da linguagem quanto por meio de gestos e ações.

A reflexão filosófica também se volta para essas relações que mantemos com a realidade circundante, para o que dizemos e para as ações que realizamos nessas relações.

A reflexão filosófica organiza-se em torno de três grandes conjuntos de perguntas ou questões:

1. Por que pensamos o que pensamos, dizemos o que dizemos e fazemos o que fazemos? Isto é, quais os **motivos**, as **razões** e as **causas** para pensarmos o que pensamos, dizermos o que dizemos, fazermos o que fazemos?

2. O que queremos pensar quando pensamos, o que queremos dizer quando falamos, o que queremos fazer quando agimos? Isto é, qual é o **conteúdo** ou o **sentido** do que pensamos, dizemos ou fazemos?

3. Para que pensamos o que pensamos, dizemos o que dizemos, fazemos o que fazemos? Isto é, qual é a **intenção** ou a **finalidade** do que pensamos, dizemos e fazemos?

Essas três questões podem ser resumidas em: O que é pensar, falar e agir? E elas pressupõem a seguinte pergunta: Nossas crenças cotidianas são ou não um saber verdadeiro, um conhecimento?

Como vimos, a atitude filosófica inicia-se indagando: O que é? Como é? Por que é?, dirigindo-se ao mundo que nos rodeia e aos seres humanos que nele vivem e com ele se relacionam. São perguntas sobre a **essência**, a **significação** ou a **estrutura** e a **origem** de todas as coisas.

Já a reflexão filosófica indaga: Por quê?, O quê?, Para quê?, dirigindo-se ao pensamento, aos seres humanos no ato da reflexão. São perguntas sobre a **capacidade** e a **finalidade** humanas para **conhecer** e **agir**.

Filosofia: um pensamento sistemático

Essas indagações fundamentais não se realizam ao acaso, segundo preferências e opiniões de cada um de nós. A Filosofia não é um "eu acho que" ou um "eu gosto de". Não é pesquisa de opinião à maneira dos meios de comunicação de massa. Não é pesquisa de mercado para conhecer preferências dos consumidores e montar uma propaganda.

As indagações filosóficas se realizam de modo **sistemático**.

Que significa isso?

Significa que a Filosofia trabalha com enunciados precisos e rigorosos, busca encadeamentos lógicos entre os enunciados, opera com conceitos ou idéias obtidos por procedimentos de demonstração e prova, exige a fundamentação racional do que é enunciado e pensado. Somente assim a reflexão filosófica pode fazer com que nossa experiência cotidiana, nossas crenças e opiniões alcancem uma visão crítica de si mesmas. Não se trata de dizer "eu acho que", mas de poder afirmar "eu penso que".

O conhecimento filosófico é um trabalho intelectual. É sistemático porque não se contenta em obter respostas para as questões colocadas, mas exige que as próprias questões sejam válidas e, em segundo lugar, que as respostas sejam verdadeiras, estejam relacionadas entre si, esclareçam umas às outras, formem conjuntos coerentes de idéias e significações, sejam provadas e demonstradas racionalmente.

Quando o senso comum diz "esta é minha filosofia" ou "isso é a filosofia de fulana ou de fulano", engana-se e não se engana.

Engana-se porque imagina que para "ter uma filosofia" basta alguém possuir um conjunto de idéias mais ou menos coerentes sobre todas as coisas e pessoas, bem como ter um conjunto de princípios mais ou menos coerentes para julgar as coisas e as pessoas. "Minha filosofia" ou a "filosofia de fulano" ficam no plano de um "eu acho" coerente.

Mas o senso comum não se engana ao usar essas expressões porque percebe, ainda que muito confusamente, que há uma característica nas idéias e nos princípios que nos leva a dizer que são uma filosofia: a coerência, as relações entre as idéias e entre os princípios. Ou seja, o senso comum pressente que a Filosofia opera sistematicamente, com coerência e lógica, que a Filosofia tem uma vocação para formar um todo daquilo que aparece de modo fragmentado em nossa experiência cotidiana.

Em busca de uma definição da Filosofia

Quando começamos a estudar Filosofia, somos logo levados a buscar o que ela é. Nossa primeira surpresa surge ao descobrirmos que não há apenas uma definição da Filosofia, mas várias. A segunda surpresa vem ao percebermos que, além de várias, as definições parecem contradizer-se. Eis porque muitos, cheios de perplexidade, indagam: afinal, o que é a Filosofia que sequer consegue dizer o que ela é?

Uma primeira aproximação nos mostra pelo menos quatro definições gerais do que seria a Filosofia:

1. **Visão de mundo** de um povo, de uma civilização ou de uma cultura. Filosofia corresponde, de modo vago e geral, ao conjunto de idéias, valores e práticas pelos quais uma sociedade apreende e compreende o mundo e a si mesma, definindo para si o tempo e o espaço, o sagrado e o profano, o bom e o mau, o justo e o injusto, o belo e o feio, o verdadeiro e o falso, o possível e o impossível, o contingente e o necessário.

Qual o problema dessa definição? Ela é tão genérica e tão ampla que não permite, por exemplo, distinguir a Filosofia e religião, Filosofia e arte, Filosofia e ciência. Na verdade, essa definição identifica Filosofia e Cultura, pois esta é uma visão de mundo coletiva que se exprime em idéias, valores e práticas de uma sociedade.

A definição, portanto, não consegue acercar-se da especificidade do trabalho filosófico e por isso não podemos aceitá-la.

2. **Sabedoria de vida.** Aqui, a Filosofia é identificada com a definição e a ação de algumas pessoas que pensam sobre a vida moral, dedicando-se à contemplação do mundo para aprender com ele a controlar e dirigir suas vidas de modo ético e sábio.

A Filosofia seria uma contemplação do mundo e dos homens para nos conduzir a uma vida justa, sábia e feliz, ensinando-nos o domínio sobre nós mesmos, sobre nossos impulsos, desejos e paixões. É nesse sentido que se fala, por exemplo, numa filosofia do budismo.

Esta definição, porém, nos diz, de modo vago, o que se espera da Filosofia (a sabedoria interior), mas não o que é e o que faz a Filosofia e, por isso, também não podemos aceitá-la.

3. **Esforço racional para conceber o Universo como uma totalidade ordenada e dotada de sentido.** Nesse caso, começa-se distinguindo entre Filosofia e religião e até mesmo opondo uma à outra, pois ambas possuem o mesmo objeto (compreender o Universo), mas a primeira o faz através do esforço racional, enquanto a segunda, por confiança (fé) numa revelação divina.

Ou seja, a Filosofia procura discutir até o fim o sentido e o fundamento da realidade, enquanto a consciência religiosa se baseia num dado primeiro e inquestionável, que é a revelação divina indemonstrável.

Pela fé, a religião aceita princípios indemonstráveis e até mesmo aqueles que podem ser considerados irracionais pelo pensamento, enquanto a Filosofia não admite indemonstrabilidade e irracionalidade. Pelo contrário, a consciência filosófica procura explicar e compreender o que parece ser irracional e inquestionável.

No entanto, esta definição também é problemática, porque dá à Filosofia a tarefa de oferecer uma explicação e uma compreensão totais sobre o Universo, elaborando um sistema universal ou um sistema do mundo, mas sabemos, hoje, que essa tarefa é impossível.

Há pelo menos duas limitações principais a esta pretensão totalizadora: em primeiro lugar, porque a explicação sobre a realidade também é oferecida pelas ciências e pelas artes, cada uma das quais definindo um aspecto e um campo da realidade para estudo (no caso das ciências) e para a expressão (no caso das artes), já não sendo pensável uma única disciplina que pudesse abranger sozinha a totalidade dos conhecimentos; em segundo lugar, porque a própria Filosofia já não admite que seja possível um sistema de pensamento único que ofereça uma única explicação para o todo da realidade. Por isso, esta definição também não pode ser aceita.

4. **Fundamentação teórica e crítica dos conhecimentos e das práticas.** A Filosofia, cada vez mais, ocupa-se com as condições e os princípios do conhecimento que pretenda ser racional e verdadeiro; com a origem, a forma e o conteúdo dos valores éticos, políticos, artísticos e culturais; com a compreensão das causas e das formas da ilusão e do preconceito no plano individual e coletivo; com as transformações históricas dos conceitos, das idéias e dos valores.

A Filosofia volta-se, também, para o estudo da consciência em suas várias modalidades: percepção, imaginação, memória, linguagem, inteligência, experiência, reflexão, comportamento, vontade, desejo e paixões, procurando descrever as formas e os conteúdos dessas modalidades de relação entre o ser humano e o mundo, do ser humano consigo mesmo e com os outros. Finalmente, a Filosofia visa ao estudo e à interpretação de idéias ou significações gerais como: realidade, mundo, natureza, cultura, história, subjetividade, objetividade, diferença, repetição, semelhança, conflito, contradição, mudança, etc.

Sem abandonar as questões sobre a essência da realidade, a Filosofia procura diferenciar-se das ciências e das artes, dirigindo a investigação sobre o mundo natural e o mundo histórico (ou humano) num momento muito preciso: quando perdemos nossas certezas cotidianas e quando as ciências e as artes ainda não ofereceram outras certezas para substituir as que perdemos.

Em outras palavras, a Filosofia se interessa por aquele instante em que a realidade natural (o mundo das coisas) e a histórica (o mundo dos homens) tornam-se estranhas, espantosas, incompreensíveis e enigmáticas, quando o senso comum já não sabe o que pensar e dizer e as ciências e as artes ainda não sabem o que pensar e dizer.

Esta última descrição da atividade filosófica capta a Filosofia como **análise** (das condições da ciência, da religião, da arte, da moral), como **reflexão** (isto é, volta da consciência para si mesma para conhecer-se enquanto capacidade para o conhecimento, o sentimento e a ação) e como **crítica** (das ilusões e dos preconceitos individuais e coletivos, das teorias e práticas científicas, políticas e artísticas), essas três atividades (análise, reflexão e crítica) estando orientadas pela elaboração filosófica de significações gerais sobre a realidade e os seres humanos. Além de análise, reflexão e crítica, a Filosofia é a busca do fundamento e do sentido da realidade em suas múltiplas formas indagando o que são, qual sua permanência e qual a necessidade interna que as transforma em outras. O que é o ser e o aparecer-desaparecer dos seres?

A Filosofia não é ciência: é uma reflexão crítica sobre os procedimentos e conceitos científicos. Não é religião: é uma reflexão crítica sobre as origens e formas das crenças religiosas. Não é arte: é uma interpretação crítica dos conteúdos, das formas, das significações das obras de arte e do trabalho artístico. Não é sociologia nem psicologia, mas a interpretação e avaliação crítica dos conceitos e métodos da sociologia e da psicologia. Não é política, mas interpretação, compreensão e reflexão sobre a origem, a natureza e as formas do poder. Não é história, mas interpretação do sentido dos acontecimentos enquanto inseridos no tempo e compreensão do que seja o próprio tempo. Conhecimento do conhecimento e da ação humanos, conhecimento da transformação temporal dos princípios do saber e do agir, conhecimento da mudança das formas do real ou dos seres, a Filosofia sabe que está na História e que possui uma história.

Inútil? Útil?

O primeiro ensinamento filosófico é perguntar: O que é o útil? Para que e para quem algo é útil? O que é o inútil? Por que e para quem algo é inútil?

O senso comum de nossa sociedade considera útil o que dá prestígio, poder, fama e riqueza. Julga o útil pelos resultados visíveis das coisas e das ações, identificando utilidade e a famosa expressão "levar vantagem em tudo". Desse ponto de vista, a Filosofia é inteiramente inútil e **defende o direito de ser inútil**.

Não poderíamos, porém, definir o útil de outra maneira?

Platão definia a Filosofia como um saber verdadeiro que deve ser usado em benefício dos seres humanos.

Descartes dizia que a Filosofia é o estudo da sabedoria, conhecimento perfeito de todas as coisas que os humanos podem alcançar para o uso da vida, a conservação da saúde e a invenção das técnicas e das artes.

Kant afirmou que a Filosofia é o conhecimento que a razão adquire de si mesma para saber o que pode conhecer e o que pode fazer, tendo como finalidade a felicidade humana.

Marx declarou que a Filosofia havia passado muito tempo apenas contemplando o mundo e que se tratava, agora, de conhecê-lo para transformá-lo, transformação que traria justiça, abundância e felicidade para todos.

Merleau-Ponty escreveu que a Filosofia é um despertar para ver e mudar nosso mundo.

Espinosa afirmou que a Filosofia é um caminho árduo e difícil, mas que pode ser percorrido por todos, se desejarem a liberdade e a felicidade.

Qual seria, então, a utilidade da Filosofia?

Se abandonar a ingenuidade e os preconceitos do senso comum for útil; se não se deixar guiar pela submissão às idéias dominantes e aos poderes estabelecidos for útil; se buscar compreender a significação do mundo, da cultura, da história for útil; se conhecer o sentido das criações humanas nas artes, nas ciências e na política for útil; se dar a cada um de nós e à nossa sociedade os meios para serem conscientes de si e de suas ações numa prática que deseja a liberdade e a felicidade para todos for útil, então podemos dizer que a Filosofia é o mais útil de todos os saberes de que os seres humanos são capazes.

Unidade 1

A Filosofia

Capítulo 1
A origem da Filosofia

A palavra *filosofia*

A palavra *filosofia* é grega. É composta por duas outras: *philo* e *sophia*. *Philo* deriva-se de *philia*, que significa amizade, amor fraterno, respeito entre os iguais. *Sophia* quer dizer sabedoria e dela vem a palavra *sophos*, sábio.

Filosofia significa, portanto, amizade pela sabedoria, amor e respeito pelo saber. *Filósofo*: o que ama a sabedoria, tem amizade pelo saber, deseja saber.

Assim, filosofia indica um estado de espírito, o da pessoa que ama, isto é, deseja o conhecimento, o estima, o procura e o respeita.

Atribui-se ao filósofo grego Pitágoras de Samos (que viveu no século V antes de Cristo) a invenção da palavra *filosofia*. Pitágoras teria afirmado que a sabedoria plena e completa pertence aos deuses, mas que os homens podem desejá-la ou amá-la, tornando-se filósofos.

Dizia Pitágoras que três tipos de pessoas compareciam aos jogos olímpicos (a festa mais importante da Grécia): as que iam para comerciar durante os jogos, ali estando apenas para servir aos seus próprios interesses e sem preocupação com as disputas e os torneios; as que iam para competir, isto é, os atletas e artistas (pois, durante os jogos também havia competições artísticas: dança, poesia, música, teatro); e as que iam para contemplar os jogos e torneios, para avaliar o desempenho e julgar o valor dos que ali se apresentavam. Esse terceiro tipo de pessoa, dizia Pitágoras, é como o filósofo.

Com isso, Pitágoras queria dizer que o filósofo não é movido por interesses comerciais - não coloca o saber como propriedade sua, como uma coisa para ser comprada e vendida no mercado; também não é movido pelo desejo de competir - não faz das idéias e dos conhecimentos uma habilidade para vencer competidores ou "atletas intelectuais"; mas é movido pelo desejo de observar, contemplar, julgar e avaliar as coisas, as ações, a vida: em resumo, pelo desejo de

saber. A verdade não pertence a ninguém, ela é o que buscamos e que está diante de nós para ser contemplada e vista, se tivermos olhos (do espírito) para vê-la.

A Filosofia é grega

A Filosofia, entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana, da origem e causas do mundo e de suas transformações, da origem e causas das ações humanas e do próprio pensamento, é um fato tipicamente grego.

Evidentemente, isso não quer dizer, de modo algum, que outros povos, tão antigos quanto os gregos, como os chineses, os hindus, os japoneses, os árabes, os persas, os hebreus, os africanos ou os índios da América não possuam sabedoria, pois possuíam e possuem. Também não quer dizer que todos esses povos não tivessem desenvolvido o pensamento e formas de conhecimento da Natureza e dos seres humanos, pois desenvolveram e desenvolvem.

Quando se diz que a Filosofia é um fato grego, o que se quer dizer é que ela possui certas características, apresenta certas formas de pensar e de exprimir os pensamentos, estabelece certas concepções sobre o que sejam a realidade, o pensamento, a ação, as técnicas, que são completamente diferentes das características desenvolvidas por outros povos e outras culturas.

Vejamos um exemplo. Os chineses desenvolveram um pensamento muito profundo sobre a existência de coisas, seres e ações contrários ou opostos, que formam a realidade. Deram às oposições o nome de dois princípios: Yin e Yang. Yin é o princípio feminino passivo na Natureza, representado pela escuridão, o frio e a umidade; Yang é o princípio masculino ativo na Natureza, representado pela luz, o calor e o seco. Os dois princípios se combinam e formam todas as coisas, que, por isso, são feitas de contrários ou de oposições. O mundo, portanto, é feito da atividade masculina e da passividade feminina.

Tomemos agora um filósofo grego, por exemplo, o próprio Pitágoras. Que diz ele? Que a Natureza é feita de um sistema de relações ou de proporções matemáticas produzidas a partir da unidade (o número 1 e o ponto), da oposição entre os números pares e ímpares, e da combinação entre as superfícies e os volumes (as figuras geométricas), de tal modo que essas proporções e combinações aparecem para nossos órgãos dos sentidos sob a forma de qualidades contrárias: quente-frio, seco-úmido, áspero-liso, claro-escuro, grande-pequeno, doce-amargo, duro-mole, etc. Para Pitágoras, o pensamento alcança a realidade em sua estrutura matemática, enquanto nossos sentidos ou nossa percepção alcançam o modo como a estrutura matemática da Natureza aparece para nós, isto é, sob a forma de qualidades opostas.

Qual a diferença entre o pensamento chinês e o do filósofo grego?

O pensamento chinês toma duas características (masculino e feminino) existentes em alguns seres (os animais e os humanos) e considera que o Universo inteiro é

feito da oposição entre qualidades atribuídas a dois sexos diferentes, de sorte que o mundo é organizado pelo princípio da sexualidade animal ou humana.

O pensamento de Pitágoras apanha a Natureza numa generalidade muito mais ampla do que a sexualidade própria a alguns seres da Natureza, e faz distinção entre as qualidades sensoriais que nos aparecem e a estrutura invisível da Natureza, que, para ele, é de tipo matemático e alcançada apenas pelo intelecto, ou inteligência.

São diferenças desse tipo, além de muitas outras, que nos levam a dizer que existe uma sabedoria chinesa, uma sabedoria hindu, uma sabedoria dos índios, mas não há filosofia chinesa, filosofia hindu ou filosofia indígena.

Em outras palavras, Filosofia é um modo de pensar e exprimir os pensamentos que surgiu especificamente com os gregos e que, por razões históricas e políticas, tornou-se, depois, o modo de pensar e de se exprimir predominante da chamada cultura européia ocidental da qual, em decorrência da colonização portuguesa do Brasil, nós também participamos.

Através da Filosofia, os gregos instituíram para o Ocidente europeu as bases e os princípios fundamentais do que chamamos razão, racionalidade, ciência, ética, política, técnica, arte.

Aliás, basta observarmos que palavras como lógica, técnica, ética, política, monarquia, anarquia, democracia, física, diálogo, biologia, cronologia, gênese, genealogia, cirurgia, ortopedia, pedagogia, farmácia, entre muitas outras, são palavras gregas, para percebermos a influência decisiva e predominante da Filosofia grega sobre a formação do pensamento e das instituições das sociedades européias ocidentais.

É por isso que, em decorrência do predomínio da economia capitalista criada pelo Ocidente e que impõe um certo tipo de desenvolvimento das ciências e das técnicas, falamos, por exemplo, em "ocidentalização dos chineses", "ocidentalização dos árabes", etc. Com isso queremos significar que modos de pensar e de agir, criados no Ocidente pela Filosofia grega, foram incorporados até mesmo por culturas e sociedades muito diferentes daquela onde nasceu a Filosofia.

É pelo mesmo motivo que falamos em "orientalismos" e "orientalistas" para indicar pessoas que buscam no budismo, no confucionismo, no Yin e no Yang, nos mantras, nas pirâmides, nas auras, nas pedras e cristais maneiras de pensar e de explicar a realidade, a Natureza, a vida e as ações humanas que não são próprias ou específicas do Ocidente, isto é, são diferentes do padrão de pensamento e de explicação que foram criados pelos gregos a partir do século VII antes de Cristo, época em que nasce a Filosofia.

O legado da Filosofia grega para o Ocidente europeu

Por causa da colonização européia das Américas, nós também fazemos parte - ainda que de modo inferiorizado e colonizado - do Ocidente europeu e assim também somos herdeiros do legado que a Filosofia grega deixou para o pensamento ocidental europeu.

Desse legado, podemos destacar como principais contribuições as seguintes:

? A idéia de que a Natureza opera obedecendo a leis e princípios necessários e universais, isto é, os mesmos em toda a parte e em todos os tempos. Assim, por exemplo, graças aos gregos, no século XVII da nossa era, o filósofo inglês Isaac Newton estabeleceu a lei da gravitação universal de todos os corpos da Natureza.

A lei da gravitação afirma que todo corpo, quando sofre a ação de um outro, produz uma reação igual e contrária, que pode ser calculada usando como elementos do cálculo a massa do corpo afetado, a velocidade e o tempo com que a ação e a reação se deram.

Essa lei é **necessária**, isto é, nenhum corpo do Universo escapa dela e pode funcionar de outra maneira que não desta; e esta lei é **universal**, isto é, válida para todos os corpos em todos os tempos e lugares.

Um outro exemplo: as leis geométricas do triângulo ou do círculo, conforme demonstraram os filósofos gregos, são universais e necessárias, isto é, seja em Tóquio em 1993, em Copenhague em 1970, em Lisboa em 1810, em São Paulo em 1792, em Moçambique em 1661, ou em Nova York em 1975, as leis do triângulo ou do círculo são necessariamente as mesmas.

? A idéia de que as leis necessárias e universais da Natureza podem ser plenamente conhecidas pelo nosso pensamento, isto é, não são conhecimentos misteriosos e secretos, que precisariam ser revelados por divindades, mas são conhecimentos que o pensamento humano, por sua própria força e capacidade, pode alcançar.

? A idéia de que nosso pensamento também opera obedecendo a leis, regras e normas universais e necessárias, segundo as quais podemos distinguir o verdadeiro do falso. Em outras palavras, a idéia de que o nosso pensamento é lógico ou segue leis lógicas de funcionamento.

Nosso pensamento diferencia uma afirmação de uma negação porque, na afirmação, atribuímos alguma coisa a outra coisa (quando afirmamos que “Sócrates é um ser humano”, atribuímos humanidade a Sócrates) e, na negação, retiramos alguma coisa de outra (quando dizemos “este caderno não é verde”, estamos retirando do caderno a cor verde).

Nosso pensamento distingue quando uma afirmação é verdadeira ou falsa. Se alguém apresentar o seguinte raciocínio: “Todos os homens são mortais. Sócrates é homem. Logo, Sócrates é mortal”, diremos que a afirmação “Sócrates é mortal”

é verdadeira, porque foi concluída de outras afirmações que já sabemos serem verdadeiras.

? A idéia de que as práticas humanas, isto é, a ação moral, a política, as técnicas e as artes dependem da vontade livre, da deliberação e da discussão, da nossa escolha passional (ou emocional) ou racional, de nossas preferências, segundo certos valores e padrões, que foram estabelecidos pelos próprios seres humanos e não por imposições misteriosas e incompreensíveis, que lhes teriam sido feitas por forças secretas, invisíveis, sejam elas divinas ou naturais, e impossíveis de serem conhecidas.

? A idéia de que os acontecimentos naturais e humanos são necessários, porque obedecem a leis naturais ou da natureza humana, mas também podem ser contingentes ou acidentais, quando dependem das escolhas e deliberações dos homens, em condições determinadas.

Dessa forma, uma pedra cai porque seu peso, por uma lei natural, exige que ela caia natural e necessariamente; um ser humano anda porque as leis anatômicas e fisiológicas que regem o seu corpo fazem com que ele tenha os meios necessários para a locomoção.

No entanto, se uma pedra, ao cair, atingir a cabeça de um passante, esse acontecimento é contingente ou acidental. Por quê? Porque, se o passante não estivesse andando por ali naquela hora, a pedra não o atingiria. Assim, a queda da pedra é necessária e o andar de um ser humano é necessário, mas que uma pedra caia sobre minha cabeça quando ando é inteiramente contingente ou acidental.

Todavia, é muito diferente a situação das ações humanas. É verdade que é por uma necessidade natural ou por uma lei da Natureza que ando. Mas é por deliberação voluntária que ando para ir à escola em vez de andar para ir ao cinema, por exemplo. É verdade que é por uma lei necessária da Natureza que os corpos pesados caem, mas é por uma deliberação humana e por uma escolha voluntária que fabrico uma bomba, a coloco num avião e a faço despencar sobre Hiroshima.

Um dos legados mais importantes da Filosofia grega é, portanto, essa diferença entre o necessário e o contingente, pois ela nos permite evitar o fatalismo - "tudo é necessário, temos que nos conformar e nos resignar" -, mas também evitar a ilusão de que podemos tudo quanto quisermos, se alguma força extranatural ou sobrenatural nos ajudar, pois a Natureza segue leis necessárias que podemos conhecer e nem tudo é possível por mais que o queiramos.

? A idéia de que os seres humanos, por Natureza, aspiram ao conhecimento verdadeiro, à felicidade, à justiça, isto é, que os seres humanos não vivem nem agem cegamente, mas criam valores pelo quais dão sentido às suas vidas e às suas ações.

A Filosofia surge, portanto, quando alguns gregos, admirados e espantados com a realidade, insatisfeitos com as explicações que a tradição lhes dera, começaram a fazer perguntas e buscar respostas para elas, demonstrando que o mundo e os seres humanos, os acontecimentos e as coisas da Natureza, os acontecimentos e as ações humanas podem ser conhecidos pela razão humana, e que a própria razão é capaz de conhecer-se a si mesma.

Em suma, a Filosofia surge quando se descobriu que a verdade do mundo e dos humanos não era algo secreto e misterioso, que precisasse ser revelado por divindades a alguns escolhidos, mas que, ao contrário, podia ser conhecida por todos, através da razão, que é a mesma em todos; quando se descobriu que tal conhecimento depende do uso correto da razão ou do pensamento e que, além da verdade poder ser conhecida por todos, podia, pelo mesmo motivo, ser ensinada ou transmitida a todos.

Capítulo 2
O nascimento da Filosofia

Ouvindo a voz dos poetas

Escutemos, por um instante, a voz dos poetas, porque ela costuma exprimir o que chamamos de "sentimento do mundo", o sentimento da velhice e da juventude perene do mundo, da grandeza e da pequeneza dos humanos ou dos mortais.

Assim, o poeta grego Arquíloco escreveu:

> E não te esqueças, meu coração,
> que as coisas humanas apenas
> mudanças incertas são.

Outro poeta grego, Teógnis, cantando sobre a brevidade da vida, dizia:

> Choremos a juventude e a velhice também,
> pois a primeira foge e a segunda sempre vem.

Também o poeta grego Píndaro falava do sentimento das coisas humanas como passageiras:

> A glória dos mortais num só dia cresce,
> Mas basta um só dia, contrário e funesto,
> para que o destino, impiedoso, num gesto
> a lance por terra e ela, súbito, fenece.

Mas não só a vida e os feitos dos humanos são breves e frágeis. Os poetas também exprimem o sentimento de que o mundo é tecido por mudanças e repetições intermináveis. A esse respeito, a poetisa brasileira Orides Fontela escreveu:

> O vento, a chuva, o sol, o frio
> Tudo vai e vem, tudo vem e vai.

E o poeta brasileiro, Carlos Drummond, por sua vez, lamentou:

> Como a vida muda.
> Como a vida é muda.
> Como a vida é nuda.
> Como a vida é nada.
> Como a vida é tudo.
> ...
> Como a vida é senha

> de outra vida nova
> ...
> Como a vida é vida
> ainda quando morte
> ...
> Como a vida é forte
> em suas algemas.
> ...
> Como a vida é bela
> ...
> Como a vida vale
> mais que a própria vida
> sempre renascida.

O sentimento de renovação e beleza do mundo, da vida, dos seres humanos é o que transparece nos versos do poeta brasileiro Mário Quintana, nos seguintes versos:

> Quando abro a cada manhã a janela do meu quarto
> É como se abrisse o mesmo livro
> Numa página nova...

E, por isso, em outros versos seus, lemos:

> O encanto
> sobrenatural
> que há
> nas coisas da Natureza!
> ...
> se nela algo te dá
> encanto ou medo,
> não me digas que seja feia
> ou má,
> é, acaso, singular...

Numa das obras poéticas mais importantes da cultura do Ocidente europeu, as *Metamorfoses*, o poeta romano Ovídio exprimiu todos esses sentimentos que experimentamos diante da mudança, da renovação e da repetição, do nascimento e da morte das coisas e dos seres humanos. Na parte final de sua obra, lemos:

> Não há coisa alguma que persista em todo o Universo. Tudo flui, e tudo só apresenta uma imagem passageira. O próprio tempo passa com um movimento contínuo, como um rio... O que foi antes já não é, o que não tinha sido é, e todo instante é uma coisa nova. Vês a noite, próxima do fim, caminhar para o dia, e à claridade do dia suceder a escuridão da noite... Não vês as estações do ano se sucederem, imitando as idades de nossa vida? Com efeito, a primavera, quando surge, é semelhante à

> criança nova... A planta nova, pouco vigorosa, rebenta em brotos e enche de esperança o agricultor. Tudo floresce. O fértil campo resplandece com o colorido das flores, mas ainda falta vigor às folhas. Entra, então, a quadra mais forte e vigorosa, o verão: é a robusta mocidade, fecunda e ardente. Chega, por sua vez, o outono: passou o fervor da mocidade, é a quadra da maturidade, o meio-termo entre o jovem e o velho; as têmporas embranquecem. Vem, depois, o tristonho inverno: é o velho trôpego, cujos cabelos ou caíram como as folhas das árvores, ou, os que restaram, estão brancos como a neve dos caminhos. Também nossos corpos mudam sempre e sem descanso... E também a Natureza não descansa e, renovadora, encontra outras formas nas formas das coisas. Nada morre no vasto mundo, mas tudo assume aspectos novos e variados... Todos os seres têm sua origem noutros seres. Existe uma ave a que os fenícios dão o nome de fênix. Não se alimenta de grãos ou ervas, mas das lágrimas do incenso e do suco da amônia. Quando completa cinco séculos de vida, constrói um ninho no alto de uma grande palmeira, feito de folhas de canela, do aromático nardo e da mirra avermelhada. Ali se acomoda e termina a vida entre perfumes. De suas cinzas, renasce uma pequena fênix, que viverá outros cinco séculos... Assim também é a Natureza e tudo o que nela existe e persiste.

O que perguntavam os primeiros filósofos

Por que os seres nascem e morrem? Por que os semelhantes dão origem aos semelhantes, de uma árvore nasce outra árvore, de um cão nasce outro cão, de uma mulher nasce uma criança? Por que os diferentes também parecem fazer surgir os diferentes: o dia parece fazer nascer a noite, o inverno parece fazer surgir a primavera, um objeto escuro clareia com o passar do tempo, um objeto claro escurece com o passar do tempo?

Por que tudo muda? A criança se torna adulta, amadurece, envelhece e desaparece. A paisagem, cheia de flores na primavera, vai perdendo o verde e as cores no outono, até ressecar-se e retorcer-se no inverno. Por que um dia luminoso e ensolarado, de céu azul e brisa suave, repentinamente, se torna sombrio, coberto de nuvens, varrido por ventos furiosos, tomado pela tempestade, pelos raios e trovões?

Por que a doença invade os corpos, rouba-lhes a cor, a força? Por que o alimento que antes me agradava, agora, que estou doente, me causa repugnância? Por que o som da música que antes me embalava, agora, que estou doente, parece um ruído insuportável?

Por que o que parecia uno se multiplica em tantos outros? De uma só árvore, quantas flores e quantos frutos nascem! De uma só gata, quantos gatinhos nascem!

Por que as coisas se tornam opostas ao que eram? A água do copo, tão transparente e de boa temperatura, torna-se uma barra dura e gelada, deixa de ser líquida e transparente para tornar-se sólida e acinzentada. O dia, que começa frio e gelado, pouco a pouco, se torna quente e cheio de calor.

Por que nada permanece idêntico a si mesmo? De onde vêm os seres? Para onde vão, quando desaparecem? Por que se transformam? Por que se diferenciam uns dos outros? Mas também, por que tudo parece repetir-se? Depois do dia, a noite; depois da noite, o dia. Depois do inverno, a primavera, depois da primavera, o verão, depois deste, o outono e depois deste, novamente o inverno. De dia, o sol; à noite, a lua e as estrelas. Na primavera, o mar é tranqüilo e propício à navegação; no inverno, tempestuoso e inimigo dos homens. O calor leva as águas para o céu e as traz de volta pelas chuvas. Ninguém nasce adulto ou velho, mas sempre criança, que se torna adulto e velho.

Foram perguntas como essas que os primeiros filósofos fizeram e para elas buscaram respostas.

Sem dúvida, a religião, as tradições e os mitos explicavam todas essas coisas, mas suas explicações já não satisfaziam aos que interrogavam sobre as causas da mudança, da permanência, da repetição, da desaparição e do ressurgimento de todos os seres. Haviam perdido força explicativa, não convenciam nem satisfaziam a quem desejava conhecer a verdade sobre o mundo.

O nascimento da Filosofia

Os historiadores da Filosofia dizem que ela possui data e local de nascimento: final do século VII e início do século VI antes de Cristo, nas colônias gregas da Ásia Menor (particularmente as que formavam uma região denominada Jônia), na cidade de Mileto. E o primeiro filósofo foi Tales de Mileto.

Além de possuir data e local de nascimento e de possuir seu primeiro autor, a Filosofia também possui um conteúdo preciso ao nascer: é uma **cosmologia**. A palavra *cosmologia* é composta de duas outras: *cosmos*, que significa mundo ordenado e organizado, e *logia*, que vem da palavra *logos*, que significa pensamento racional, discurso racional, conhecimento. Assim, a Filosofia nasce como conhecimento racional da ordem do mundo ou da Natureza, donde, cosmologia.

Apesar da segurança desses dados, existe um problema que, durante séculos, vem ocupando os historiadores da Filosofia: o de saber se a Filosofia - que é um fato especificamente grego - nasceu por si mesma ou dependeu de contribuições da sabedoria oriental (egípcios, assírios, persas, caldeus, babilônios) e da sabedoria de civilizações que antecederam à grega, na região que, antes de ser a Grécia ou a Hélade, abrigara as civilizações de Creta, Minos, Tirento e Micenas.

Durante muito tempo, considerou-se que a Filosofia nascera por transformações que os gregos operaram na sabedoria oriental (egípcia, persa, caldéia e

babilônica). Assim, filósofos como Platão e Aristóteles afirmavam a origem oriental da Filosofia. Os gregos, diziam eles, povo comerciante e navegante, descobriram, através das viagens, a agrimensura dos egípcios (usada para medir as terras, após as cheias do Nilo), a astrologia dos caldeus e dos babilônios (usada para prever grandes guerras, subida e queda de reis, catástrofes como peste, fome, furacões), as genealogias dos persas (usadas para dar continuidade às linhagens e dinastias dos governantes), os mistérios religiosos orientais referentes aos rituais de purificação da alma (para livrá-la da reencarnação contínua e garantir-lhe o descanso eterno), etc. A Filosofia teria nascido pelas transformações que os gregos impuseram a esses conhecimentos.

Dessa forma, da agrimensura, os gregos fizeram nascer duas ciências: a aritmética e a geometria; da astrologia, fizeram surgir também duas ciências: a astronomia e a meteorologia; das genealogias, fizeram surgir mais uma outra ciência: a história; dos mistérios religiosos de purificação da alma, fizeram surgir as teorias filosóficas sobre a natureza e o destino da alma humana.

Todos esses conhecimentos teriam propiciado o aparecimento da Filosofia, isto é, da cosmologia, de sorte que a Filosofia só teria podido nascer graças as saber oriental.

Essa idéia de uma filiação oriental da Filosofia foi muito defendida oito séculos depois de seu nascimento (durante os séculos II e III depois de Cristo), no período do Império Romano. Quem a defendia? Os pensadores judaicos, como Filo de Alexandria, e os Padres da Igreja, como Eusébio de Cesaréia e Clemente de Alexandria.

Por que defendiam a origem oriental da Filosofia grega? Pelo seguinte motivo: a Filosofia grega tornara-se, em toda a Antigüidade clássica, e para os poderosos da época, os romanos, a forma superior ou mais elevada do pensamento e da moral.

Os judeus, para valorizar seu pensamento, desejavam que a Filosofia tivesse uma origem oriental, dizendo que o pensamento de filósofos importantes, como Platão, tinha surgido no Egito, onde se originara o pensamento de Moisés, de modo que havia uma ligação entre a Filosofia grega e a Bíblia.

Os Padres da Igreja, por sua vez, queriam mostrar que os ensinamentos de Jesus eram elevados e perfeitos, não eram superstição, nem primitivos e incultos, e por isso mostravam que os filósofos gregos estavam filiados a correntes de pensamento místico e oriental e, dessa maneira, estariam próximos do cristianismo, que é uma religião oriental.

No entanto, nem todos aceitaram a tese chamada "orientalista", e muitos, sobretudo no século XIX da nossa era, passaram a falar na Filosofia como sendo o "milagre grego".

Com a palavra "milagre" queriam dizer várias coisas:

? que a Filosofia surgiu inesperada e espantosamente na Grécia, sem que nada anterior a preparasse;

? que a Filosofia grega foi um acontecimento espontâneo, único e sem par, como é próprio de um milagre;

? que os gregos foram um povo excepcional, sem nenhum outro semelhante a eles, nem antes e nem depois deles, e por isso somente eles poderiam ter sido capazes de criar a Filosofia, como foram os únicos a criar as ciências e a dar às artes uma elevação que nenhum outro povo conseguiu, nem antes e nem depois deles.

Nem oriental, nem milagre

Desde o final do século XIX da nossa era e durante o século XX, estudos históricos, arqueológicos, lingüísticos, literários e artísticos corrigiram os exageros das duas teses, isto é, tanto a redução da Filosofia à sua origem oriental, quanto o "milagre grego".

Retirados os exageros do orientalismo, percebe-se que, de fato, a Filosofia tem dívidas com a sabedoria dos orientais, não só porque as viagens colocaram os gregos em contato com os conhecimentos produzidos por outros povos (sobretudo os egípcios, persas, babilônios, assírios e caldeus), mas também porque os dois maiores formadores da cultura grega antiga, os poetas Homero e Hesíodo, encontraram nos mitos e nas religiões dos povos orientais, bem como nas culturas que precederam a grega, os elementos para elaborar a mitologia grega, que, depois, seria transformada racionalmente pelos filósofos.

Assim, os estudos recentes mostraram que mitos, cultos religiosos, instrumentos musicais, dança, música, poesia, utensílios domésticos e de trabalho, formas de habitação, formas de parentesco e formas de organização tribal dos gregos foram resultado de contatos profundos com as culturas mais avançadas do Oriente e com a herança deixada pelas culturas que antecederam a grega, nas regiões onde ela se implantou.

Esses mesmos estudos apontaram, porém, que, se nos afastarmos dos exageros da idéia de um "milagre grego", podemos perceber o que havia de verdadeiro nessa tese. De fato, os gregos imprimiram mudanças de qualidade tão profundas no que receberam do Oriente e das culturas precedentes, que até pareceria terem criado sua própria cultura a partir de si mesmos. Dessas mudanças, podemos mencionar quatro que nos darão uma idéia da originalidade grega:

1. Com relação aos mitos: quando comparamos os mitos orientais, cretenses, micênicos, minóicos e os que aparecem nos poetas Homero e Hesíodo, vemos que eles retiraram os aspectos apavorantes e monstruosos dos deuses e do início do mundo; humanizaram os deuses, divinizaram os homens; deram racionalidade a narrativas sobre as origens das coisas, dos homens, das instituições humanas (como o trabalho, as leis, a moral);

2. Com relação aos conhecimentos: os gregos transformaram em ciência (isto é, num conhecimento racional, abstrato e universal) aquilo que eram elementos de uma sabedoria prática para o uso direto na vida.

Assim, transformaram em matemática (aritmética, geometria, harmonia) o que eram expedientes práticos para medir, contar e calcular; transformaram em astronomia (conhecimento racional da natureza e do movimento dos astros) aquilo que eram práticas de adivinhação e previsão do futuro; transformaram em medicina (conhecimento racional sobre o corpo humano, a saúde e a doença) aquilo que eram práticas de grupos religiosos secretos para a cura misteriosa das doenças. E assim por diante;

3. Com relação à organização social e política: os gregos não inventaram apenas a ciência ou a Filosofia, mas inventaram também a política. Todas as sociedades anteriores a eles conheciam e praticavam a autoridade e o governo. Mas, por que não inventaram a política propriamente dita?

Nas sociedades orientais e não-gregas, o poder e o governo eram exercidos como autoridade absoluta da vontade pessoal e arbitrária de um só homem ou de um pequeno grupo de homens que decidiam sobre tudo, sem consultar a ninguém e sem justificar suas decisões para ninguém.

Os gregos inventaram a política (palavra que vem de *polis*, que, em grego, significa cidade organizada por leis e instituições) porque instituíram práticas pelas quais as decisões eram tomadas a partir de discussões e debates públicos e eram adotadas ou revogadas por voto em assembléias públicas; porque estabeleceram instituições públicas (tribunais, assembléias, separação entre autoridade do chefe da família e autoridade pública, entre autoridade político-militar e autoridade religiosa) e sobretudo porque criaram a idéia da lei e da justiça como expressões da vontade coletiva pública e não como imposição da vontade de um só ou de um grupo, em nome de divindades.

Os gregos criaram a política porque separaram o poder político e duas outras formas tradicionais de autoridade: a do chefe de família e a do sacerdote ou mago;

4. Com relação ao pensamento: diante da herança recebida, os gregos inventaram a idéia ocidental da razão como um pensamento sistemático que segue regras, normas e leis de valor universal (isto é, válidas em todos os tempos e lugares. Assim, por exemplo, em qualquer tempo e lugar 2 + 2 serão sempre 4; o triângulo sempre terá três lados; o Sol sempre será maior do que a Terra, mesmo que ele pareça menor do que ela, etc.).

Mito e Filosofia

Resolvido esse problema, agora temos um outro que também tem ocupado muito os estudiosos. O novo problema pode ser assim formulado: a Filosofia nasceu

realizando uma transformação gradual sobre os mitos gregos ou nasceu por uma ruptura radical com os mitos?

O que é um mito?

Um mito é uma narrativa sobre a origem de alguma coisa (origem dos astros, da Terra, dos homens, das plantas, dos animais, do fogo, da água, dos ventos, do bem e do mal, da saúde e da doença, da morte, dos instrumentos de trabalho, das raças, das guerras, do poder, etc.).

A palavra *mito* vem do grego, *mythos*, e deriva de dois verbos: do verbo *mytheyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar). Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem como verdadeira a narrativa, porque confiam naquele que narra; é uma narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador. E essa autoridade vem do fato de que ele ou testemunhou diretamente o que está narrando ou recebeu a narrativa de quem testemunhou os acontecimentos narrados.

Quem narra o mito? O poeta-rapsodo. Quem é ele? Por que tem autoridade? Acredita-se que o poeta é um escolhido dos deuses, que lhe mostram os acontecimentos passados e permitem que ele veja a origem de todos os seres e de todas as coisas para que possa transmiti-la aos ouvintes. Sua palavra - o mito - é sagrada porque vem de uma revelação divina. O mito é, pois, incontestável e inquestionável.

Como o mito narra a origem do mundo e de tudo o que nele existe?

De três maneiras principais:

1. Encontrando o pai e a mãe das coisas e dos seres, isto é, tudo o que existe decorre de relações sexuais entre forças divinas pessoais. Essas relações geram os demais deuses: os titãs (seres semi-humanos e semidivinos), os heróis (filhos de um deus com uma humana ou de uma deusa com um humano), os humanos, os metais, as plantas, os animais, as qualidades, como quente-frio, seco-úmido, claro-escuro, bom-mau, justo-injusto, belo-feio, certo-errado, etc.

A narração da origem é, assim, uma *genealogia*, isto é, narrativa da geração dos seres, das coisas, das qualidades, por outros seres, que são seus pais ou antepassados.

Tomemos um exemplo da narrativa mítica.

Observando que as pessoas apaixonadas estão sempre cheias de ansiedade e de plenitude, inventam mil expedientes para estar com a pessoa amada ou para seduzi-la e também serem amadas, o mito narra a origem do amor, isto é, o nascimento do deus Eros (que conhecemos mais com o nome de Cupido):

Houve uma grande festa entre os deuses. To dos foram convidados, menos a deusa Penúria, sempre miserável e faminta. Quando a festa acabou, Penúria veio, comeu os restos e dormiu com o deus Poros (o astuto engenhoso). Dessa relação sexual, nasceu Eros (ou Cupido), que, como sua mãe, está sempre faminto, sedento e miserável, mas, como seu pai, tem mil astúcias para se satisfazer e se fazer amado. Por isso, quando Eros fere alguém com sua flecha, esse alguém se apaixona e logo se sente faminto e sedento de amor, inventa astúcias para ser amado e satisfeito, ficando ora maltrapilho e semimorto, ora rico e cheio de vida.

2. Encontrando uma rivalidade ou uma aliança entre os deuses que faz surgir alguma coisa no mundo. Nesse caso, o mito narra ou uma guerra entre as forças divinas, ou uma aliança entre elas para provocar alguma coisa no mundo dos homens.

O poeta Homero, na *Ilíada*, que narra a guerra de Tróia, explica por que, em certas batalhas, os troianos eram vitoriosos e, em outras, a vitória cabia aos gregos. Os deuses estavam divididos, alguns a favor de um lado e outros a favor do outro. A cada vez, o rei dos deuses, Zeus, ficava com um dos partidos, aliava-se com um grupo e fazia um dos lados - ou os troianos ou os gregos - vencer uma batalha.

A causa da guerra, aliás, foi uma rivalidade entre as deusas. Elas apareceram em sonho para o príncipe troiano Paris, oferecendo a ele seus dons e ele escolheu a deusa do amor, Afrodite. As outras deusas, enciumadas, o fizeram raptar a grega Helena, mulher do general grego Menelau, e isso deu início à guerra entre os humanos.

3. Encontrando as recompensas ou castigos que os deuses dão a quem os desobedece ou a quem os obedece.

Como o mito narra, por exemplo, o uso do fogo pelos homens? Para os homens, o fogo é essencial, pois com ele se diferenciam dos animais, porque tanto passam a cozinhar os alimentos, a iluminar caminhos na noite, a se aquecer no inverno quanto podem fabricar instrumentos de metal para o trabalho e para a guerra.

Um titã, Prometeu, mais amigo dos homens do que dos deuses, roubou uma centelha de fogo e a trouxe de presente para os humanos. Prometeu foi castigado (amarrado num rochedo para que as aves de rapina, eternamente, devorassem seu fígado) e os homens também. Qual foi o castigo dos homens?

Os deuses fizeram uma mulher encantadora, Pandora, a quem foi entregue uma caixa que conteria coisas maravilhosas, mas nunca deveria ser aberta. Pandora foi enviada aos humanos e, cheia de curiosidade e querendo dar a eles as maravilhas, abriu a caixa. Dela saíram todas as desgraças, doenças, pestes, guerras e, sobretudo, a morte. Explica-se, assim, a origem dos males no mundo.

Vemos, portanto, que o mito narra a origem das coisas por meio de lutas, alianças e relações sexuais entre forças sobrenaturais que governam o mundo e o destino

dos homens. Como os mitos sobre a origem do mundo são genealogias, diz-se que são **cosmogonias** e **teogonias**.

A palavra *gonia* vem de duas palavras gregas: do verbo *gennao* (engendrar, gerar, fazer nascer e crescer) e do substantivo *genos* (nascimento, gênese, descendência, gênero, espécie). *Gonia*, portanto, quer dizer: geração, nascimento a partir da concepção sexual e do parto. *Cosmos*, como já vimos, quer dizer mundo ordenado e organizado. Assim, a **cosmogonia** é a narrativa sobre o nascimento e a organização do mundo, a partir de forças geradoras (pai e mãe) divinas.

Teogonia é uma palavra composta de *gonia* e *theós*, que, em grego, significa: as coisas divinas, os seres divinos, os deuses. A **teogonia** é, portanto, a narrativa da origem dos deuses, a partir de seus pais e antepassados.

Qual é a pergunta dos estudiosos? É a seguinte: A Filosofia, ao nascer, é, como já dissemos, uma cosmologia, uma explicação racional sobre a origem do mundo e sobre as causas das transformações e repetições das coisas; para isso, ela nasce de uma transformação gradual dos mitos ou de uma ruptura radical com os mitos? Continua ou rompe com a cosmogonia e a teogonia?

Duas foram as respostas dadas.

A primeira delas foi dada nos fins do século XIX e começo do século XX, quando reinava um grande otimismo sobre os poderes científicos e capacidades técnicas do homem. Dizia-se, então, que a Filosofia nasceu por uma ruptura radical com os mitos, sendo a primeira explicação científica da realidade produzida pelo Ocidente.

A segunda resposta foi dada a partir de meados do século XX, quando os estudos dos antropólogos e dos historiadores mostraram a importância dos mitos na organização social e cultural das sociedades e como os mitos estão profundamente entranhados nos modos de pensar e de sentir de uma sociedade. Por isso, dizia-se que os gregos, como qualquer outro povo, acreditavam em seus mitos e que a Filosofia nasceu, vagarosa e gradualmente, do interior dos próprios mitos, como uma racionalização deles.

Atualmente consideram-se as duas respostas exageradas e afirma-se que a Filosofia, percebendo as contradições e limitações dos mitos, foi reformulando e racionalizando as narrativas míticas, transformando-as numa outra coisa, numa explicação inteiramente nova e diferente.

Quais são as diferenças entre Filosofia e mito? Podemos apontar três como as mais importantes:

1. O mito pretendia narrar como as coisas eram ou tinham sido no passado imemorial, longínquo e fabuloso, voltando-se para o que era antes que tudo existisse tal como existe no presente. A Filosofia, ao contrário, se preocupa em

explicar como e por que, no passado, no presente e no futuro (isto é, na totalidade do tempo), as coisas são como são;

2. O mito narrava a origem através de genealogias e rivalidades ou alianças entre forças divinas sobrenaturais e personalizadas, enquanto a Filosofia, ao contrário, explica a produção natural das coisas por elementos e causas naturais e impessoais.

O mito falava em Urano, Ponto e Gaia; a Filosofia fala em céu, mar e terra. O mito narra a origem dos seres celestes (os astros), terrestres (plantas, animais, homens) e marinhos pelos casamentos de Gaia com Urano e Ponto. A Filosofia explica o surgimento desses seres por composição, combinação e separação dos quatro elementos - úmido, seco, quente e frio, ou água, terra, fogo e ar.

3. O mito não se importava com contradições, com o fabuloso e o incompreensível, não só porque esses eram traços próprios da narrativa mítica, como também porque a confiança e a crença no mito vinham da autoridade religiosa do narrador. A Filosofia, ao contrário, não admite contradições, fabulação e coisas incompreensíveis, mas exige que a explicação seja coerente, lógica e racional; além disso, a autoridade da explicação não vem da pessoa do filósofo, mas da razão, que é a mesma em todos os seres humanos.

Condições históricas para o surgimento da Filosofia

Resolvido esse problema, temos ainda um último a solucionar: O que tornou possível o surgimento da Filosofia na Grécia no final do século VII e no início do século VI antes de Cristo? Quais as condições materiais, isto é, econômicas, sociais, políticas e históricas que permitiram o surgimento da Filosofia?

Podemos apontar como principais condições históricas para o surgimento da Filosofia na Grécia:

? **as viagens marítimas**, que permitiram aos gregos descobrir que os locais que os mitos diziam habitados por deuses, titãs e heróis eram, na verdade, habitados por outros seres humanos; e que as regiões dos mares que os mitos diziam habitados por monstros e seres fabulosos não possuíam nem monstros nem seres fabulosos. As viagens produziram o desencantamento ou a desmistificação do mundo, que passou, assim, a exigir uma explicação sobre sua origem, explicação que o mito já não podia oferecer;

? **a invenção do calendário**, que é uma forma de calcular o tempo segundo as estações do ano, as horas do dia, os fatos importantes que se repetem, revelando, com isso, uma capacidade de abstração nova, ou uma percepção do tempo como algo natural e não como um poder divino incompreensível;

? **a invenção da moeda**, que permitiu uma forma de troca que não se realiza através das coisas concretas ou dos objetos concretos trocados por semelhança, mas uma troca abstrata, uma troca feita pelo cálculo do valor semelhante das

coisas diferentes, revelando, portanto, uma nova capacidade de abstração e de generalização;

? **o surgimento da vida urbana**, com predomínio do comércio e do artesanato, dando desenvolvimento a técnicas de fabricação e de troca, e diminuindo o prestígio das famílias da aristocracia proprietária de terras, por quem e para quem os mitos foram criados; além disso, o surgimento de uma classe de comerciantes ricos, que precisava encontrar pontos de poder e de prestígio para suplantar o velho poderio da aristocracia de terras e de sangue (as linhagens constituídas pelas famílias), fez com que se procurasse o prestígio pelo patrocínio e estímulo às artes, às técnicas e aos conhecimentos, favorecendo um ambiente onde a Filosofia poderia surgir;

? **a invenção da escrita alfabética**, que, como a do calendário e a da moeda, revela o crescimento da capacidade de abstração e de generalização, uma vez que a escrita alfabética ou fonética, diferentemente de outras escritas - como, por exemplo, os hieróglifos dos egípcios ou os ideogramas dos chineses -, supõe que não se represente uma imagem da coisa que está sendo dita, mas a idéia dela, o que dela se pensa e se transcreve;

? **a invenção da política**, que introduz três aspectos novos e decisivos para o nascimento da Filosofia:

1. A idéia da lei como expressão da vontade de uma coletividade humana que decide por si mesma o que é melhor para si e como ela definirá suas relações internas. O aspecto legislado e regulado da cidade - da *polis* - servirá de modelo para a Filosofia propor o aspecto legislado, regulado e ordenado do mundo como um mundo racional.

2. O surgimento de um espaço público, que faz aparecer um novo tipo de palavra ou de discurso, diferente daquele que era proferido pelo mito. Neste, um poeta-vidente, que recebia das deusas ligadas à memória (a deusa Mnemosyne, mãe das Musas, que guiavam o poeta) uma iluminação misteriosa ou uma revelação sobrenatural, dizia aos homens quais eram as decisões dos deuses que eles deveriam obedecer.

Agora, com a *polis*, isto é, a cidade política, surge a palavra como direito de cada cidadão de emitir em público sua opinião, discuti-la com os outros, persuadi-los a tomar uma decisão proposta por ele, de tal modo que surge o discurso político como a palavra humana compartilhada, como diálogo, discussão e deliberação humana, isto é, como decisão racional e exposição dos motivos ou das razões para fazer ou não fazer alguma coisa.

A política, valorizando o humano, o pensamento, a discussão, a persuasão e a decisão racional, valorizou o pensamento racional e criou condições para que surgisse o discurso ou a palavra filosófica.

3. A política estimula um pensamento e um discurso que não procuram ser formulados por seitas secretas dos iniciados em mistérios sagrados, mas que procuram, ao contrário, ser públicos, ensinados, transmitidos, comunicados e discutidos. A idéia de um pensamento que todos podem compreender e discutir, que todos podem comunicar e transmitir, é fundamental para a Filosofia.

Principais características da Filosofia nascente

O pensamento filosófico em seu nascimento tinha como traços principais:

? tendência à racionalidade, isto é, a razão e somente a razão, com seus princípios e regras, é o critério da explicação de alguma coisa;

? tendência a oferecer respostas conclusivas para os problemas, isto é, colocado um problema, sua solução é submetida à análise, à crítica, à discussão e à demonstração, nunca sendo aceita como uma verdade, se não for provado racionalmente que é verdadeira;

? exigência de que o pensamento apresente suas regras de funcionamento, isto é, o filósofo é aquele que justifica suas idéias provando que segue regras universais do pensamento. Para os gregos, é uma lei universal do pensamento que a contradição indica erro ou falsidade. Uma contradição acontece quando afirmo e nego a mesma coisa sobre uma mesma coisa (por exemplo: "Pedro é um menino e não um menino", "A noite é escura e clara", "O infinito não tem limites e é limitado"). Assim, quando uma contradição aparecer numa exposição filosófica, ela deve ser considerada falsa;

? recusa de explicações preestabelecidas e, portanto, exigência de que, para cada problema, seja investigada e encontrada a solução própria exigida por ele;

? tendência à generalização, isto é, mostrar que uma explicação tem validade para muitas coisas diferentes porque, sob a variação percebida pelos órgãos de nossos sentidos, o pensamento descobre semelhanças e identidades.

Por exemplo, para meus olhos, meu tato e meu olfato, o gelo é diferente da neblina, que é diferente do vapor de uma chaleira, que é diferente da chuva, que é diferente da correnteza de um rio. No entanto, o pensamento mostra que se trata sempre de um mesmo elemento (a água), passando por diferentes estados e formas (líquido, sólido, gasoso), por causas naturais diferentes (condensação, liquefação, evaporação).

Reunindo semelhanças, o pensamento conclui que se trata de uma **mesma coisa** que **aparece** para nossos sentidos de maneiras diferentes, e como se fossem coisas diferentes. O pensamento generaliza porque abstrai (isto é, separa e reúne os traços semelhantes), ou seja, realiza uma **síntese**.

E o contrário também ocorre. Muitas vezes nossos órgãos dos sentidos nos fazem perceber coisas diferentes como se fossem a mesma coisa, e o pensamento demonstrará que se trata de uma **coisa diferente** sob a aparência da semelhança.

No ano de 1992, no Brasil, os jovens estudantes pintaram a cara com as cores da bandeira nacional e saíram às ruas para exigir o impedimento do presidente da República.

Logo depois, os candidatos a prefeituras municipais contrataram jovens para aparecer na televisão com a cara pintada, defendendo tais candidaturas. A seguir, as Forças Armadas brasileiras, para persuadir jovens a servi-las, contrataram jovens caras-pintadas para aparecer como soldados, marinheiros e aviadores. Ao mesmo tempo, várias empresas, pretendendo vender seus produtos aos jovens, contrataram artistas jovens para, de cara pintada, fazer a propaganda de seus produtos.

Aparentemente, teríamos sempre a mesma coisa - os jovens rebeldes e conscientes, de cara pintada, símbolo da esperança do País. No entanto, o pensamento pode mostrar que, sob a aparência da semelhança percebida, estão diferenças, pois os primeiros caras-pintadas fizeram um movimento político espontâneo, os segundos fizeram propaganda política para um candidato (e receberam para isso), os terceiros tentaram ajudar as Forças Armadas a aparecer como divertidas e juvenis, e os últimos, mediante remuneração, estavam transferindo para produtos industriais (roupas, calçados, vídeos, margarinas, discos, iogurtes) um símbolo político inteiramente despolitizado e sem nenhuma relação com sua origem.

Separando as diferenças, o pensamento realiza, nesse caso, uma **análise**.

Capítulo 3
Campos de investigação da Filosofia

Os períodos da Filosofia grega

A Filosofia terá, no correr dos séculos, um conjunto de preocupações, indagações e interesses que lhe vieram de seu nascimento na Grécia.

Assim, antes de vermos que campos são esses, examinemos brevemente os conteúdos que a Filosofia possuía na Grécia. Para isso, devemos, primeiro, conhecer os períodos principais da Filosofia grega, pois tais períodos definiram os campos da investigação filosófica na Antigüidade.

A história da Grécia costuma ser dividida pelos historiadores em quatro grandes fases ou épocas:

1. a da Grécia homérica, correspondente aos 400 anos narrados pelo poeta Homero, em seus dois grandes poemas, *Ilíada* e *Odisséia*;

2. a da Grécia arcaica ou dos sete sábios, do século VII ao século V antes de Cristo, quando os gregos criam cidades como Atenas, Esparta, Tebas, Megara, Samos, etc., e predomina a economia urbana, baseada no artesanato e no comércio;

3. a da Grécia clássica, nos séculos V e IV antes de Cristo, quando a democracia se desenvolve, a vida intelectual e artística entra no apogeu e Atenas domina a Grécia com seu império comercial e militar;

4. e, finalmente, a época helenística, a partir do final do século IV antes de Cristo, quando a Grécia passa para o poderio do império de Alexandre da Macedônia, e, depois, para as mãos do Império Romano, terminando a história de sua existência independente.

Os períodos da Filosofia não correspondem exatamente a essas épocas, já que ela não existe na Grécia homérica e só aparece nos meados da Grécia arcaica. Entretanto, o apogeu da Filosofia acontece durante o apogeu da cultura e da sociedade gregas; portanto, durante a Grécia clássica.

Os quatro grandes períodos da Filosofia grega, nos quais seu conteúdo muda e se enriquece, são:

1. Período pré-socrático ou cosmológico, do final do século VII ao final do século V a.C., quando a Filosofia se ocupa fundamentalmente com a origem do mundo e as causas das transformações na Natureza.

2. Período socrático ou antropológico, do final do século V e todo o século IV a.C., quando a Filosofia investiga as questões humanas, isto é, a ética, a política e as técnicas (em grego, *ântropos* quer dizer homem; por isso o período recebeu o nome de antropológico).

3. Período sistemático, do final do século IV ao final do século III a.C., quando a Filosofia busca reunir e sistematizar tudo quanto foi pensado sobre a cosmologia e a antropologia, interessando-se sobretudo em mostrar que tudo pode ser objeto do conhecimento filosófico, desde que as leis do pensamento e de suas demonstrações estejam firmemente estabelecidas para oferecer os critérios da verdade e da ciência.

4. Período helenístico ou greco-romano, do final do século III a.C. até o século VI depois de Cristo. Nesse longo período, que já alcança Roma e o pensamento dos primeiros Padres da Igreja, a Filosofia se ocupa sobretudo com as questões da ética, do conhecimento humano e das relações entre o homem e a Natureza e de ambos com Deus.

Filosofia Grega

Pode-se perceber que os dois primeiros períodos da Filosofia grega têm como referência o filósofo Sócrates de Atenas, donde a divisão em Filosofia pré-socrática e socrática.

Período pré-socrático ou cosmológico

Os principais filósofos pré-socráticos foram:

? filósofos da Escola Jônica: Tales de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Anaximandro de Mileto e Heráclito de Éfeso;

? filósofos da Escola Itálica: Pitágoras de Samos, Filolau de Crotona e Árquitas de Tarento;

? filósofos da Escola Eleata: Parmênides de Eléia e Zenão de Eléia;

? filósofos da Escola da Pluralidade: Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazômena, Leucipo de Abdera e Demócrito de Abdera.

As principais características da cosmologia são:

? É uma explicação racional e sistemática sobre a origem, ordem e transformação da Natureza, da qual os seres humanos fazem parte, de modo que, ao explicar a Natureza, a Filosofia também explica a origem e as mudanças dos seres humanos.

? Afirma que não existe criação do mundo, isto é, nega que o mundo tenha surgido do nada (como é o caso, por exemplo, na religião judaico-cristã, na qual Deus cria o mundo do nada). Por isso diz: "Nada vem do nada e nada volta ao nada". Isto significa: a) que o mundo, ou a Natureza, é eterno; b) que no mundo, ou na Natureza, tudo se transforma em outra coisa sem jamais desaparecer,

embora a forma particular que uma coisa possua desapareça com ela, mas não sua matéria.

? O fundo eterno, perene, imortal, de onde tudo nasce e para onde tudo volta é **invisível** para os olhos do corpo e visível somente para o olho do espírito, isto é, para o pensamento.

? O fundo eterno, perene, imortal e imperecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna é o elemento primordial da Natureza e chama-se *physis* (em grego, *physis* vem de um verbo que significa fazer surgir, fazer brotar, fazer nascer, produzir). A *physis* é a Natureza eterna e em perene transformação.

? Afirma que, embora a *physis* (o elemento primordial eterno) seja imperecível, ela dá origem a todos os seres infinitamente variados e diferentes do mundo, seres que, ao contrário do princípio gerador, são perecíveis ou mortais.

? Afirma que todos os seres, além de serem gerados e de serem mortais, são seres em contínua transformação, mudando de qualidade (por exemplo, o branco amarelece, acinzenta, enegrece; o negro acinzenta, embranquece; o novo envelhece; o quente esfria; o frio esquenta; o seco fica úmido; o úmido seca; o dia se torna noite; a noite se torna dia; a primavera cede lugar ao verão, que cede lugar ao outono, que cede lugar ao inverno; o saudável adoece; o doente se cura; a criança cresce; a árvore vem da semente e produz sementes, etc.) e mudando de quantidade (o pequeno cresce e fica grande; o grande diminui e fica pequeno; o longe fica perto se eu for até ele, ou se as coisas distantes chegarem até mim, um rio aumenta de volume na cheia e diminui na seca, etc.). Portanto o mundo está em mudança contínua, sem por isso perder sua forma, sua ordem e sua estabilidade.

A mudança - nascer, morrer, mudar de qualidade ou de quantidade - chama-se **movimento** e o mundo está em movimento permanente.

O movimento do mundo chama-se **devir** e o devir segue leis rigorosas que o pensamento conhece. Essas leis são as que mostram que toda mudança é passagem de um estado ao seu contrário: dia-noite, claro-escuro, quente-frio, seco-úmido, novo-velho, pequeno-grande, bom-mau, cheio-vazio, um-muitos, etc., e também no sentido inverso, noite-dia, escuro-claro, frio-quente, muitos-um, etc. O **devir** é, portanto, a passagem contínua de uma coisa ao seu estado contrário e essa passagem não é caótica, mas obedece a leis determinadas pela *physis* ou pelo princípio fundamental do mundo.

Os diferentes filósofos escolheram diferentes *physis*, isto é, cada filósofo encontrou motivos e razões para dizer qual era o princípio eterno e imutável que está na origem da Natureza e de suas transformações. Assim, Tales dizia que o princípio era a água ou o úmido; Anaximandro considerava que era o ilimitado sem qualidades definidas; Anaxímenes, que era o ar ou o frio; Heráclito afirmou

que era o fogo; Leucipo e Demócrito disseram que eram os átomos. E assim por diante.

Período socrático ou antropológico

Com o desenvolvimento das cidades, do comércio, do artesanato e das artes militares, Atenas tornou-se o centro da vida social, política e cultural da Grécia, vivendo seu período de esplendor, conhecido como o Século de Péricles.

É a época de maior florescimento da democracia. A democracia grega possuía, entre outras, duas características de grande importância para o futuro da Filosofia.

Em primeiro lugar, a democracia afirmava a igualdade de todos os homens adultos perante as leis e o direito de todos de participar diretamente do governo da cidade, da *polis*.

Em segundo lugar, e como conseqüência, a democracia, sendo direta e não por eleição de representantes, garantia a todos a participação no governo, e os que dele participavam tinham o direito de exprimir, discutir e defender em público suas opiniões sobre as decisões que a cidade deveria tomar. Surgia, assim, a figura política do **cidadão**. (Nota: Devemos observar que estavam excluídos da cidadania o que os gregos chamavam de dependentes: mulheres, escravos, crianças e velhos. Também estavam excluídos os estrangeiros.)

Ora, para conseguir que a sua opinião fosse aceita nas assembléias, o cidadão precisava saber falar e ser capaz de persuadir. Com isso, uma mudança profunda vai ocorrer na educação grega.

Quando não havia democracia, mas dominavam as famílias aristocráticas, senhoras das terras, o poder lhes pertencia. Essas famílias, valendo-se dos dois grandes poetas gregos, Homero e Hesíodo, criaram um padrão de educação, próprio dos aristocratas. Esse padrão afirmava que o homem ideal ou perfeito era o guerreiro belo e bom. Belo: seu corpo era formado pela ginástica, pela dança e pelos jogos de guerra, imitando os heróis da guerra de Tróia (Aquiles, Heitor, Ájax, Ulisses). Bom: seu espírito era formado escutando Homero e Hesíodo, aprendendo as virtudes admiradas pelos deuses e praticadas pelos heróis, a principal delas sendo a coragem diante da morte, na guerra. A virtude era a *Arete* (excelência e superioridade), própria dos melhores, os *aristoi*.

Quando, porém, a democracia se instala e o poder vai sendo retirado dos aristocratas, esse ideal educativo ou pedagógico também vai sendo substituído por outro. O ideal da educação do Século de Péricles é a formação do cidadão. A *Arete* é a virtude cívica.

Ora, qual é o momento em que o cidadão mais aparece e mais exerce sua cidadania? Quando opina, discute, delibera e vota nas assembléias. Assim, a nova educação estabelece como padrão ideal a formação do bom orador, isto é, aquele que saiba falar em público e persuadir os outros na política.

Para dar aos jovens essa educação, substituindo a educação antiga dos poetas, surgiram, na Grécia, os **sofistas**, que são os primeiros filósofos do período socrático. Os sofistas mais importantes foram: Protágoras de Abdera, Górgias de Leontini e Isócrates de Atenas.

Que diziam e faziam os sofistas? Diziam que os ensinamentos dos filósofos cosmologistas estavam repletos de erros e contradições e que não tinham utilidade para a vida da *polis*. Apresentavam-se como mestres de oratória ou de retórica, afirmando ser possível ensinar aos jovens tal arte para que fossem bons cidadãos.

Que arte era esta? A arte da persuasão. Os sofistas ensinavam técnicas de persuasão para os jovens, que aprendiam a defender a posição ou opinião A, depois a posição ou opinião contrária, não-A, de modo que, numa assembléia, soubessem ter fortes argumentos a favor ou contra uma opinião e ganhassem a discussão.

O filósofo Sócrates, considerado o patrono da Filosofia, rebelou-se contra os sofistas, dizendo que não eram filósofos, pois não tinham amor pela sabedoria nem respeito pela verdade, defendendo qualquer idéia, se isso fosse vantajoso. Corrompiam o espírito dos jovens, pois faziam o erro e a mentira valer tanto quanto a verdade.

Como homem de seu tempo, Sócrates concordava com os sofistas em um ponto: por um lado, a educação antiga do guerreiro belo e bom já não atendia às exigências da sociedade grega, e, por outro lado, os filósofos cosmologistas defendiam idéias tão contrárias entre si que também não eram uma fonte segura para o conhecimento verdadeiro. (Nota: Historicamente, há dificuldade para conhecer o pensamento dos grandes sofistas porque não possuímos seus textos. Restaram fragmentos apenas. Por isso, nós os conhecemos pelo que deles disseram seus adversários - Platão, Xenofonte, Aristóteles - e não temos como saber se estes foram justos com aqueles. Os historiadores mais recentes consideram os sofistas verdadeiros representantes do espírito democrático, isto é, da pluralidade conflituosa de opiniões e interesses, enquanto seus adversários seriam partidários de uma política aristocrática, na qual somente algumas opiniões e interesses teriam o direito para valer para o restante da sociedade.)

Discordando dos antigos poetas, dos antigos filósofos e dos sofistas, o que propunha Sócrates?

Propunha que, antes de querer conhecer a Natureza e antes de querer persuadir os outros, cada um deveria, primeiro e antes de tudo, conhecer-se a si mesmo. A expressão "conhece-te a ti mesmo" que estava gravada no pórtico do templo de Apolo, patrono grego da sabedoria, tornou-se a divisa de Sócrates.

Por fazer do autoconhecimento ou do conhecimento que os homens têm de si mesmos a condição de todos os outros conhecimentos verdadeiros, é que se diz

que o período socrático é antropológico, isto é, voltado para o conhecimento do homem, particularmente de seu espírito e de sua capacidade para conhecer a verdade.

O retrato que a história da Filosofia possui de Sócrates foi traçado por seu mais importante aluno e discípulo, o filósofo ateniense Platão.

Que retrato Platão nos deixa de seu mestre, Sócrates?

O de um homem que andava pelas ruas e praças de Atenas, pelo mercado e pela assembléia indagando a cada um: "Você sabe o que é isso que você está dizendo?", "Você sabe o que é isso em que você acredita?", "Você acha que está conhecendo realmente aquilo em que acredita, aquilo em que está pensando, aquilo que está dizendo?", "Você diz", falava Sócrates, "que a coragem é importante, mas: o que **é** a coragem? Você acredita que a justiça é importante, mas: o que **é** a justiça? Você diz que ama as coisas e as pessoas belas, mas o que **é** a beleza? Você crê que seus amigos são a melhor coisa que você tem, mas: o que **é** a amizade?"

Sócrates fazia perguntas sobre as idéias, sobre os valores nos quais os gregos acreditavam e que julgavam conhecer. Suas perguntas deixavam os interlocutores embaraçados, irritados, curiosos, pois, quando tentavam responder ao célebre "o que é?", descobriam, surpresos, que não sabiam responder e que nunca tinham pensado em suas crenças, seus valores e suas idéias.

Mas o pior não era isso. O pior é que as pessoas esperavam que Sócrates respondesse por elas ou para elas, que soubesse as respostas às perguntas, como os sofistas pareciam saber, mas Sócrates, para desconcerto geral, dizia: "Eu também não sei, por isso estou perguntando". Donde a famosa expressão atribuída a ele: "Sei que nada sei".

A consciência da própria ignorância é o começo da Filosofia. O que procurava Sócrates? Procurava a definição daquilo que uma coisa, uma idéia, um valor **é** verdadeiramente. Procurava a **essência** verdadeira da coisa, da idéia, do valor. Procurava o **conceito** e não a mera opinião que temos de nós mesmos, das coisas, das idéias e dos valores.

Qual a diferença entre uma opinião e um conceito? A opinião varia de pessoa para pessoa, de lugar para lugar, de época para época. É instável, mutável, depende de cada um, de seus gostos e preferências. O conceito, ao contrário, é uma verdade intemporal, universal e necessária que o pensamento descobre, mostrando que é a essência universal, intemporal e necessária de alguma coisa.

Por isso, Sócrates não perguntava se tal ou qual coisa era bela - pois nossa opinião sobre ela pode variar - e sim: O que é a beleza? Qual é a essência ou o conceito do belo? Do justo? Do amor? Da amizade?

Sócrates perguntava: Que razões rigorosas você possui para dizer o que diz e para pensar o que pensa? Qual é o fundamento racional daquilo que você fala e pensa?

Ora, as perguntas de Sócrates se referiam a idéias, valores, práticas e comportamentos que os atenienses julgavam certos e verdadeiros em si mesmos e por si mesmos. Ao fazer suas perguntas e suscitar dúvidas, Sócrates os fazia pensar não só sobre si mesmos, mas também sobre a *polis*. Aquilo que parecia evidente acabava sendo percebido como duvidoso e incerto.

Sabemos que os poderosos têm medo do pensamento, pois o poder é mais forte se ninguém pensar, se todo mundo aceitar as coisas como elas são, ou melhor, como nos dizem e nos fazem acreditar que elas são. Para os poderosos de Atenas, Sócrates tornara-se um perigo, pois fazia a juventude pensar. Por isso, eles o acusaram de desrespeitar os deuses, corromper os jovens e violar as leis. Levado perante a assembléia, Sócrates não se defendeu e foi condenado a tomar um veneno - a cicuta - e obrigado a suicidar-se.

Por que Sócrates não se defendeu? "Porque", dizia ele, "se eu me defender, estarei aceitando as acusações, e eu não as aceito. Se eu me defender, o que os juízes vão exigir de mim? Que eu pare de filosofar. Mas eu prefiro a morte a ter que renunciar à Filosofia".

O julgamento e a morte de Sócrates são narrados por Platão numa obra intitulada *Apologia de Sócrates*, isto é, a defesa de Sócrates, feita por seus discípulos, contra Atenas.

Sócrates nunca escreveu. O que sabemos de seus pensamentos encontra-se nas obras de seus vários discípulos, e Platão foi o mais importante deles. Se reunirmos o que esse filósofo escreveu sobre os sofistas e sobre Sócrates, além da exposição de suas próprias idéias, poderemos apresentar como características gerais do período socrático:

? A Filosofia se volta para as questões humanas no plano da ação, dos comportamentos, das idéias, das crenças, dos valores e, portanto, se preocupa com as questões morais e políticas.

? O ponto de partida da Filosofia é a confiança no pensamento ou no homem como um ser racional, capaz de conhecer-se a si mesmo e, portanto, capaz de reflexão. Reflexão é a volta que o pensamento faz sobre si mesmo para conhecer-se; é a consciência conhecendo-se a si mesma como capacidade para conhecer as coisas, alcançando o conceito ou a essência delas.

? Como se trata de conhecer a capacidade de conhecimento do homem, a preocupação se volta para estabelecer procedimentos que nos garantam que encontramos a verdade, isto é, o pensamento deve oferecer a si mesmo caminhos próprios, critérios próprios e meios próprios para saber o que é o verdadeiro e como alcançá-lo em tudo o que investiguemos.

? A Filosofia está voltada para a definição das virtudes morais e das virtudes políticas, tendo como objeto central de suas investigações a moral e a política, isto é, as idéias e práticas que norteiam os comportamentos dos seres humanos tanto como indivíduos quanto como cidadãos.

? Cabe à Filosofia, portanto, encontrar a definição, o conceito ou a essência dessas virtudes, para além da variedade das opiniões, para além da multiplicidade das opiniões contrárias e diferentes. As perguntas filosóficas se referem, assim, a valores como a justiça, a coragem, a amizade, a piedade, o amor, a beleza, a temperança, a prudência, etc., que constituem os ideais do sábio e do verdadeiro cidadão.

? É feita, pela primeira vez, uma separação radical entre, de um lado **a opinião e as imagens das coisas**, trazidas pelos nossos órgãos dos sentidos, nossos hábitos, pelas tradições, pelos interesses, e, de outro lado, as **idéias**. As idéias se referem à essência íntima, invisível, verdadeira das coisas e só podem ser alcançadas pelo pensamento puro, que afasta os dados sensoriais, os hábitos recebidos, os preconceitos, as opiniões.

? A reflexão e o trabalho do pensamento são tomados como uma purificação intelectual, que permite ao espírito humano conhecer a verdade invisível, imutável, universal e necessária.

? A opinião, as percepções e imagens sensoriais são consideradas falsas, mentirosas, mutáveis, inconsistentes, contraditórias, devendo ser abandonadas para que o pensamento siga seu caminho próprio no conhecimento verdadeiro.

? A diferença entre os sofistas, de um lado, e Sócrates e Platão, de outro, é dada pelo fato de que os sofistas aceitam a validade das opiniões e das percepções sensoriais e trabalham com elas para produzir argumentos de persuasão, enquanto Sócrates e Platão consideram as opiniões e as percepções sensoriais, ou imagens das coisas, como fonte de erro, mentira e falsidade, formas imperfeitas do conhecimento que nunca alcançam a verdade plena da realidade.

O mito da caverna

Imaginemos uma caverna subterrânea onde, desde a infância, geração após geração, seres humanos estão aprisionados. Suas pernas e seus pescoços estão algemados de tal modo que são forçados a permanecer sempre no mesmo lugar e a olhar apenas para frente, não podendo girar a cabeça nem para trás nem para os lados. A entrada da caverna permite que alguma luz exterior ali penetre, de modo que se possa, na semi-obscuridade, enxergar o que se passa no interior.

A luz que ali entra provém de uma imensa e alta fogueira externa. Entre ela e os prisioneiros - no exterior, portanto - há um caminho ascendente ao longo do qual foi erguida uma mureta, como se fosse a parte fronteira de um palco de marionetes. Ao longo dessa mureta-palco, homens transportam estatuetas de todo tipo, com figuras de seres humanos, animais e todas as coisas.

Por causa da luz da fogueira e da posição ocupada por ela, os prisioneiros enxergam na parede do fundo da caverna as sombras das estatuetas transportadas, mas sem poderem ver as próprias estatuetas, nem os homens que as transportam.

Como jamais viram outra coisa, os prisioneiros imaginam que as sombras vistas são as próprias coisas. Ou seja, não podem saber que são sombras, nem podem saber que são imagens (estatuetas de coisas), nem que há outros seres humanos reais fora da caverna. Também não podem saber que enxergam porque há a fogueira e a luz no exterior e imaginam que toda luminosidade possível é a que reina na caverna.

Que aconteceria, indaga Platão, se alguém libertasse os prisioneiros? Que faria um prisioneiro libertado? Em primeiro lugar, olharia toda a caverna, veria os outros seres humanos, a mureta, as estatuetas e a fogueira. Embora dolorido pelos anos de imobilidade, começaria a caminhar, dirigindo-se à entrada da caverna e, deparando com o caminho ascendente, nele adentraria.

Num primeiro momento, ficaria completamente cego, pois a fogueira na verdade é a luz do sol e ele ficaria inteiramente ofuscado por ela. Depois, acostumando-se com a claridade, veria os homens que transportam as estatuetas e, prosseguindo no caminho, enxergaria as próprias coisas, descobrindo que, durante toda sua vida, não vira senão sombras de imagens (as sombras das estatuetas projetadas no fundo da caverna) e que somente agora está contemplando a própria realidade.

Libertado e conhecedor do mundo, o prisioneiro regressaria à caverna, ficaria desnorteado pela escuridão, contaria aos outros o que viu e tentaria libertá-los.

Que lhe aconteceria nesse retorno? Os demais prisioneiros zombariam dele, não acreditariam em suas palavras e, se não conseguissem silenciá-lo com suas caçoadas, tentariam fazê-lo espancando-o e, se mesmo assim, ele teimasse em afirmar o que viu e os convidasse a sair da caverna, certamente acabariam por matá-lo. Mas, quem sabe, alguns poderiam ouvi-lo e, contra a vontade dos demais, também decidissem sair da caverna rumo à realidade.

O que é a caverna? O mundo em que vivemos. Que são as sombras das estatuetas? As coisas materiais e sensoriais que percebemos. Quem é o prisioneiro que se liberta e sai da caverna? O filósofo. O que é a luz exterior do sol? A luz da verdade. O que é o mundo exterior? O mundo das idéias verdadeiras ou da verdadeira realidade. Qual o instrumento que liberta o filósofo e com o qual ele deseja libertar os outros prisioneiros? A dialética. O que é a visão do mundo real iluminado? A Filosofia. Por que os prisioneiros zombam, espancam e matam o filósofo (Platão está se referindo à condenação de Sócrates à morte pela assembléia ateniense)? Porque imaginam que o mundo sensível é o mundo real e o único verdadeiro.

Período sistemático

Este período tem como principal nome o filósofo Aristóteles de Estagira, discípulo de Platão.

Passados quase quatro séculos de Filosofia, Aristóteles apresenta, nesse período, uma verdadeira enciclopédia de todo o saber que foi produzido e acumulado pelos gregos em todos os ramos do pensamento e da prática considerando essa totalidade de saberes como sendo a Filosofia. Esta, portanto, não é um saber específico sobre algum assunto, mas uma forma de conhecer todas as coisas, possuindo procedimentos diferentes para cada campo de coisas que conhece.

Além de a Filosofia ser o conhecimento da totalidade dos conhecimentos e práticas humanas, ela também estabelece uma diferença entre esses conhecimentos, distribuindo-os numa escala que vai dos mais simples e inferiores aos mais complexos e superiores. Essa classificação e distribuição dos conhecimentos fixou, para o pensamento ocidental, os campos de investigação da Filosofia como totalidade do saber humano.

Cada saber, no campo que lhe é próprio, possui seu objeto específico, procedimentos específicos para sua aquisição e exposição, formas próprias de demonstração e prova. Cada campo do conhecimento é uma ciência (ciência, em grego, é *episteme*).

Aristóteles afirma que, antes de um conhecimento constituir seu objeto e seu campo próprios, seus procedimentos próprios de aquisição e exposição, de demonstração e de prova, deve, primeiro, conhecer as leis gerais que governam o pensamento, independentemente do conteúdo que possa vir a ter.

O estudo das formas gerais do pensamento, sem preocupação com seu conteúdo, chama-se **lógica**, e Aristóteles foi o criador da lógica como instrumento do conhecimento em qualquer campo do saber.

A lógica não é uma ciência, mas o instrumento para a ciência e, por isso, na classificação das ciências feita por Aristóteles, a lógica não aparece, embora ela seja indispensável para a Filosofia e, mais tarde, tenha se tornado um dos ramos específicos dela.

Os campos do conhecimento filosófico

Vejamos, pois, a classificação aristotélica:

? **Ciências produtivas:** ciências que estudam as práticas produtivas ou as técnicas, isto é, as ações humanas cuja finalidade está para além da própria ação, pois a finalidade é a produção de um objeto, de uma obra. São elas: arquitetura (cujo fim é a edificação de alguma coisa), economia (cujo fim é a produção agrícola, o artesanato e o comércio, isto é, produtos para a sobrevivência e para o acúmulo de riquezas), medicina (cujo fim é produzir a saúde ou a cura), pintura, escultura, poesia, teatro, oratória, arte da guerra, da caça, da navegação, etc. Em

suma, todas as atividades humanas técnicas e artísticas que resultam num produto ou numa obra.

? **Ciências práticas:** ciências que estudam as práticas humanas enquanto ações que têm nelas mesmas seu próprio fim, isto é, a finalidade da ação se realiza nela mesma, é o próprio ato realizado. São elas: ética, em que a ação é realizada pela vontade guiada pela razão para alcançar o bem do indivíduo, sendo este bem as virtudes morais (coragem, generosidade, fidelidade, lealdade, clemência, prudência, amizade, justiça, modéstia, honradez, temperança, etc.); e política, em que a ação é realizada pela vontade guiada pela razão para ter como fim o bem da comunidade ou o bem comum.

Para Aristóteles, como para todo grego da época clássica, a política é superior à ética, pois a verdadeira liberdade, sem a qual não pode haver vida virtuosa, só é conseguida na *polis*. Por isso, a finalidade da política é a vida justa, a vida boa e bela, a vida livre.

? **Ciências teoréticas, contemplativas ou teóricas:** são aquelas que estudam coisas que existem independentemente dos homens e de suas ações e que, não tendo sido feitas pelos homens, só podem ser contempladas por eles. *Theoria*, em grego, significa contemplação da verdade. O que são as coisas que existem por si mesmas e em si mesmas, independentes de nossa ação fabricadora (técnica) e de nossa ação moral e política? São as coisas da Natureza e as coisas divinas. Aristóteles, aqui, classifica também por graus de superioridade as ciências teóricas, indo da mais inferior à superior:

1. ciência das coisas naturais submetidas à mudança ou ao devir: física, biologia, meteorologia, psicologia (pois a alma, que em grego se diz *psychê*, é um ser natural, existindo de formas variadas em todos os seres vivos, plantas, animais e homens);

2. ciência das coisas naturais que não estão submetidas à mudança ou ao devir: as matemáticas e a astronomia (os gregos julgavam que os astros eram eternos e imutáveis);

3. ciência da realidade pura, que não é nem natural mutável, nem natural imutável, nem resultado da ação humana, nem resultado da fabricação humana. Trata-se daquilo que deve haver em toda e qualquer realidade, seja ela natural, matemática, ética, política ou técnica, para ser realidade. É o que Aristóteles chama de **ser** ou **substância** de tudo o que existe. A ciência teórica que estuda o puro ser chama-se **metafísica**;

4. ciência teórica das coisas divinas que são a causa e a finalidade de tudo o que existe na Natureza e no homem. Vimos que as coisas divinas são chamadas de *theion* e, por isso, esta última ciência chama-se **teologia**.

A Filosofia, para Aristóteles, encontra seu ponto mais alto na metafísica e na teologia, de onde derivam todos os outros conhecimentos.

A partir da classificação aristotélica, definiu-se, no correr dos séculos, o grande campo da investigação filosófica, campo que só seria desfeito no século XIX da nossa era, quando as ciências particulares se foram separando do tronco geral da Filosofia. Assim, podemos dizer que os campos da investigação filosófica são três:

1º. O do conhecimento da realidade última de todos os seres, ou da essência de toda a realidade. Como, em grego, **ser** se diz *on* e **os seres** se diz *ta onta*, este campo é chamado de **ontologia** (que, na linguagem de Aristóteles, se formava com a metafísica e a teologia).

2º. O do conhecimento das ações humanas ou dos valores e das finalidades da ação humana: das ações que têm em si mesmas sua finalidade, a ética e a política, ou a vida moral (valores morais) e a vida política (valores políticos); e das ações que têm sua finalidade num produto ou numa obra: as técnicas e as artes e seus valores (utilidade, beleza, etc.).

3º. O do conhecimento da capacidade humana de conhecer, isto é, o conhecimento do próprio pensamento em exercício. Aqui, distinguem-se: a lógica, que oferece as leis gerais do pensamento; a teoria do conhecimento, que oferece os procedimentos pelos quais conhecemos; as ciências propriamente ditas e o conhecimento do conhecimento científico, isto é, a **epistemologia**.

Ser ou realidade, prática ou ação segundo valores, conhecimento do pensamento em suas leis gerais e em suas leis específicas em cada ciência: eis os campos da atividade ou investigação filosófica.

Período helenístico

Trata-se do último período da Filosofia antiga, quando a *polis* grega desapareceu como centro político, deixando de ser referência principal dos filósofos, uma vez que a Grécia encontra-se sob o poderio do Império Romano. Os filósofos dizem, agora, que o mundo é sua cidade e que são cidadãos do mundo. Em grego, mundo se diz *cosmos* e esse período é chamado o da Filosofia **cosmopolita**.

Essa época da Filosofia é constituída por grandes sistemas ou doutrinas, isto é, explicações totalizantes sobre a Natureza, o homem, as relações entre ambos e deles com a divindade (esta, em geral, pensada como Providência divina que instaura e conserva a ordem universal). Predominam preocupações com a ética - pois os filósofos já não podem ocupar-se diretamente com a política -, a física, a teologia e a religião.

Datam desse período quatro grandes sistemas cuja influência será sentida pelo pensamento cristão, que começa a formar-se nessa época: estoicismo, epicurismo, ceticismo e neoplatonismo.

A amplidão do Império Romano, a presença crescente de religiões orientais no Império, os contatos comerciais e culturais entre ocidente e oriente fizeram aumentar os contatos dos filósofos helenistas com a sabedoria oriental. Podemos

falar numa orientalização da Filosofia, sobretudo nos aspectos místicos e religiosos.

Capítulo 4
Principais períodos da história da Filosofia

A Filosofia na História

Como todas as outras criações e instituições humanas, a Filosofia está na História e tem uma história.

Está na História: a Filosofia manifesta e exprime os problemas e as questões que, em cada época de uma sociedade, os homens colocam para si mesmos, diante do que é novo e ainda não foi compreendido. A Filosofia procura enfrentar essa novidade, oferecendo caminhos, respostas e, sobretudo, propondo novas perguntas, num diálogo permanente com a sociedade e a cultura de seu tempo, do qual ela faz parte.

Tem uma história: as respostas, as soluções e as novas perguntas que os filósofos de uma época oferecem tornam-se saberes adquiridos que outros filósofos prosseguem ou, freqüentemente, tornam-se novos problemas que outros filósofos tentam resolver, seja aproveitando o passado filosófico, seja criticando-o e refutando-o. Além disso, as transformações nos modos de conhecer podem ampliar os campos de investigação da Filosofia, fazendo surgir novas disciplinas filosóficas, como também podem diminuir esses campos, porque alguns de seus conhecimentos podem desligar-se dela e formar disciplinas separadas.

Assim, por exemplo, a Filosofia teve seu campo de atividade aumentado quando, no século XVIII, surge a filosofia da arte ou estética; no século XIX, a filosofia da história; no século XX, a filosofia das ciências ou epistemologia, e a filosofia da linguagem. Por outro lado, o campo da Filosofia diminuiu quando as ciências particulares que dela faziam parte foram-se desligando para constituir suas próprias esferas de investigação. É o que acontece, por exemplo, no século XVIII, quando se desligam da Filosofia a biologia, a física e a química; e, no século XX, as chamadas ciências humanas (psicologia, antropologia, história).

Pelo fato de estar na História e ter uma história, a Filosofia costuma ser apresentada em grandes períodos que acompanham, às vezes de maneira mais próxima, às vezes de maneira mais distante, os períodos em que os historiadores dividem a História da sociedade ocidental.

Os principais períodos da Filosofia

Filosofia antiga (do século VI a.C. ao século VI d.C.)

Compreende os quatro grandes períodos da Filosofia greco-romana, indo dos pré-socráticos aos grandes sistemas do período helenístico, mencionados no capítulo anterior.

Filosofia patrística (do século I ao século VII)

Inicia-se com as Epístolas de São Paulo e o Evangelho de São João e termina no século VIII, quando teve início a Filosofia medieval.

A patrística resultou do esforço feito pelos dois apóstolos intelectuais (Paulo e João) e pelos primeiros Padres da Igreja para conciliar a nova religião - o Cristianismo - com o pensamento filosófico dos gregos e romanos, pois somente com tal conciliação seria possível convencer os pagãos da nova verdade e convertê-los a ela. A Filosofia patrística liga-se, portanto, à tarefa religiosa da evangelização e à defesa da religião cristã contra os ataques teóricos e morais que recebia dos antigos.

Divide-se em **patrística grega** (ligada à Igreja de Bizâncio) e **patrística latina** (ligada à Igreja de Roma) e seus nomes mais importantes foram: Justino, Tertuliano, Atenágoras, Orígenes, Clemente, Eusébio, Santo Ambrósio, São Gregório Nazianzo, São João Crisóstomo, Isidoro de Sevilha, Santo Agostinho, Beda e Boécio.

A patrística foi obrigada a introduzir idéias desconhecidas para os filósofos greco-romanos: a idéia de criação do mundo, de pecado original, de Deus como trindade una, de encarnação e morte de Deus, de juízo final ou de fim dos tempos e ressurreição dos mortos, etc. Precisou também explicar como o mal pode existir no mundo, já que tudo foi criado por Deus, que é pura perfeição e bondade. Introduziu, sobretudo com Santo Agostinho e Boécio, a idéia de "homem interior", isto é, da consciência moral e do livre-arbítrio, pelo qual o homem se torna responsável pela existência do mal no mundo.

Para impor as idéias cristãs, os Padres da Igreja as transformaram em verdades reveladas por Deus (através da Bíblia e dos santos) que, por serem decretos divinos, seriam **dogmas**, isto é, irrefutáveis e inquestionáveis. Com isso, surge uma distinção, desconhecida pelos antigos, entre verdades reveladas ou da fé e verdades da razão ou humanas, isto é, entre verdades sobrenaturais e verdades naturais, as primeiras introduzindo a noção de conhecimento recebido por uma graça divina, superior ao simples conhecimento racional. Dessa forma, o grande tema de toda a Filosofia patrística é o da possibilidade de conciliar razão e fé, e, a esse respeito, havia três posições principais:

1. Os que julgavam fé e razão irreconciliáveis e a fé superior à razão (diziam eles: "Creio porque absurdo").

2. Os que julgavam fé e razão conciliáveis, mas subordinavam a razão à fé (diziam eles: “Creio para compreender”).

3. Os que julgavam razão e fé irreconciliáveis, mas afirmavam que cada uma delas tem seu campo próprio de conhecimento e não devem misturar-se (a razão se refere a tudo o que concerne à vida temporal dos homens no mundo; a fé, a tudo o que se refere à salvação da alma e à vida eterna futura).

Filosofia medieval (do século VIII ao século XIV)

Abrange pensadores europeus, árabes e judeus. É o período em que a Igreja Romana dominava a Europa, ungia e coroava reis, organizava Cruzadas à Terra Santa e criava, à volta das catedrais, as primeiras universidades ou escolas. E, a partir do século XII, por ter sido ensinada nas escolas, a Filosofia medieval também é conhecida com o nome de Escolástica.

A Filosofia medieval teve como influências principais Platão e Aristóteles, embora o Platão que os medievais conhecessem fosse o neoplatônico (vindo da Filosofia de Plotino, do século VI d.C.), e o Aristóteles que conhecessem fosse aquele conservado e traduzido pelos árabes, particularmente Avicena e Averróis.

Conservando e discutindo os mesmos problemas que a patrística, a Filosofia medieval acrescentou outros - particularmente um, conhecido com o nome de Problema dos Universais - e, além de Platão e Aristóteles, sofreu uma grande influência das idéias de Santo Agostinho. Durante esse período surge propriamente a Filosofia cristã, que é, na verdade, a teologia. Um de seus temas mais constantes são as provas da existência de Deus e da alma, isto é, demonstrações racionais da existência do infinito criador e do espírito humano imortal.

A diferença e separação entre infinito (Deus) e finito (homem, mundo), a diferença entre razão e fé (a primeira deve subordinar-se à segunda), a diferença e separação entre corpo (matéria) e alma (espírito), O Universo como uma hierarquia de seres, onde os superiores dominam e governam os inferiores (Deus, arcanjos, anjos, alma, corpo, animais, vegetais, minerais), a subordinação do poder temporal dos reis e barões ao poder espiritual de papas e bispos: eis os grandes temas da Filosofia medieval.

Outra característica marcante da Escolástica foi o método por ela inventado para expor as idéias filosóficas, conhecida como **disputa**: apresentava-se uma tese e esta devia ser ou refutada ou defendida por argumentos tirados da Bíblia, de Aristóteles, de Platão ou de outros Padres da Igreja.

Assim, uma idéia era considerada uma tese verdadeira ou falsa dependendo da força e da qualidade dos argumentos encontrados nos vários autores. Por causa desse método de disputa - teses, refutações, defesas, respostas, conclusões baseadas em escritos de outros autores -, costuma-se dizer que, na Idade Média, o pensamento estava subordinado ao **princípio da autoridade**, isto é, uma idéia é

considerada verdadeira se for baseada nos argumentos de uma autoridade reconhecida (Bíblia, Platão, Aristóteles, um papa, um santo).

Os teólogos medievais mais importantes foram: Abelardo, Duns Scoto, Escoto Erígena, Santo Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Santo Alberto Magno, Guilherme de Ockham, Roger Bacon, São Boaventura. Do lado árabe: Avicena, Averróis, Alfarabi e Algazáli. Do lado judaico: Maimônides, Nahmanides, Yeudah bem Levi.

Filosofia da Renascença (do século XIV ao século XVI)

É marcada pela descoberta de obras de Platão desconhecidas na Idade Média, de novas obras de Aristóteles, bem como pela recuperação das obras dos grandes autores e artistas gregos e romanos.

São três as grandes linhas de pensamento que predominavam na Renascença:

1. Aquela proveniente de Platão, do neoplatonismo e da descoberta dos livros do Hermetismo; nela se destacava a idéia da Natureza como um grande ser vivo; o homem faz parte da Natureza como um microcosmo (como espelho do Universo inteiro) e pode agir sobre ela através da magia natural, da alquimia e da astrologia, pois o mundo é constituído por vínculos e ligações secretas (a simpatia) entre as coisas; o homem pode, também, conhecer esses vínculos e criar outros, como um deus.

2. Aquela originária dos pensadores florentinos, que valorizava a vida ativa, isto é, a política, e defendia os ideais republicanos das cidades italianas contra o Império Romano-Germânico, isto é, contra o poderio dos papas e dos imperadores. Na defesa do ideal republicano, os escritores resgataram autores políticos da Antigüidade, historiadores e juristas, e propuseram a "imitação dos antigos" ou o renascimento da liberdade política, anterior ao surgimento do império eclesiástico.

3. Aquela que propunha o ideal do homem como artífice de seu próprio destino, tanto através dos conhecimentos (astrologia, magia, alquimia), quanto através da política (o ideal republicano), das técnicas (medicina, arquitetura, engenharia, navegação) e das artes (pintura, escultura, literatura, teatro).

A efervescência teórica e prática foi alimentada com as grandes descobertas marítimas, que garantiam ao homem o conhecimento de novos mares, novos céus, novas terras e novas gentes, permitindo-lhe ter uma visão crítica de sua própria sociedade. Essa efervescência cultural e política levou a críticas profundas à Igreja Romana, culminando na Reforma Protestante, baseada na idéia de liberdade de crença e de pensamento. À Reforma a Igreja respondeu com a Contra-Reforma e com o recrudescimento do poder da Inquisição.

Os nomes mais importantes desse período são: Dante, Marcílio Ficino, Giordano Bruno, Campannella, Maquiavel, Montaigne, Erasmo, Tomás Morus, Jean Bodin, Kepler e Nicolau de Cusa.

Filosofia moderna (do século XVII a meados do século XVIII)

Esse período, conhecido como o Grande Racionalismo Clássico, é marcado por três grandes mudanças intelectuais:

1. Aquela conhecida como o "surgimento do sujeito do conhecimento", isto é, a Filosofia, em lugar de começar seu trabalho conhecendo a Natureza e Deus, para depois referir-se ao homem, começa indagando qual é a capacidade do intelecto humano para conhecer e demonstrar a verdade dos conhecimentos. Em outras palavras, a Filosofia começa pela reflexão, isto é, pela volta do pensamento sobre si mesmo para conhecer sua capacidade de conhecer.

O ponto de partida é o sujeito do conhecimento como consciência de si reflexiva, isto é, como consciência que conhece sua capacidade de conhecer. O sujeito do conhecimento é um intelecto no interior de uma alma, cuja natureza ou substância é completamente diferente da natureza ou substância de seu corpo e dos demais corpos exteriores.

Por isso, a segunda pergunta da Filosofia, depois de respondida a pergunta sobre a capacidade de conhecer, é: Como o espírito ou intelecto pode conhecer o que é diferente dele? Como pode conhecer os corpos da Natureza?

2. A resposta à pergunta acima constituiu a segunda grande mudança intelectual dos modernos, e essa mudança diz respeito ao objeto do conhecimento. Para os modernos, as coisas exteriores (a Natureza, a vida social e política) podem ser conhecidas desde que sejam consideradas representações, ou seja, idéias ou conceitos formulados pelo sujeito do conhecimento.

Isso significa, por um lado, que tudo o que pode ser conhecido deve poder ser transformado num conceito ou numa idéia clara e distinta, demonstrável e necessária, formulada pelo intelecto; e, por outro lado, que a Natureza e a sociedade ou política podem ser inteiramente conhecidas pelo sujeito, porque elas são inteligíveis em si mesmas, isto é, são racionais em si mesmas e propensas a serem representadas pelas idéias do sujeito do conhecimento.

3. Essa concepção da realidade como intrinsecamente racional e que pode ser plenamente captada pelas idéias e conceitos preparou a terceira grande mudança intelectual moderna. A realidade, a partir de Galileu, é concebida como um sistema racional de mecanismos físicos, cuja estrutura profunda e invisível é matemática. O "livro do mundo", diz Galileu, "está escrito em caracteres matemáticos."

A realidade, concebida como sistema racional de mecanismos físico-matemáticos, deu origem à ciência clássica, isto é, à mecânica, por meio da qual são descritos, explicados e interpretados todos os fatos da realidade: astronomia, física, química, psicologia, política, artes são disciplinas cujo conhecimento é de tipo mecânico, ou seja, de relações necessárias de causa e efeito entre um agente e um paciente.

A realidade é um sistema de causalidades racionais rigorosas que podem ser conhecidas e transformadas pelo homem. Nasce a idéia de experimentação e de tecnologia (conhecimento teórico que orienta as intervenções práticas) e o ideal de que o homem poderá dominar tecnicamente a Natureza e a sociedade.

Predomina, assim, nesse período, a idéia de conquista científica e técnica de toda a realidade, a partir da explicação mecânica e matemática do Universo e da invenção das máquinas, graças às experiências físicas e químicas.

Existe também a convicção de que a razão humana é capaz de conhecer a origem, as causas e os efeitos das paixões e das emoções e, pela vontade orientada pelo intelecto, é capaz de governá-las e dominá-las, de sorte que a vida ética pode ser plenamente racional.

A mesma convicção orienta o racionalismo político, isto é, a idéia de que a razão é capaz de definir para cada sociedade qual o melhor regime político e como mantê-lo racionalmente.

Nunca mais, na história da Filosofia, haverá igual confiança nas capacidades e nos poderes da razão humana como houve no Grande Racionalismo Clássico. Os principais pensadores desse período foram: Francis Bacon, Descartes, Galileu, Pascal, Hobbes, Espinosa, Leibniz, Malebranche, Locke, Berkeley, Newton, Gassendi.

Filosofia da Ilustração ou Iluminismo (meados do século XVIII ao começo do século XIX)

Esse período também crê nos poderes da razão, chamada de **As Luzes** (por isso, o nome Iluminismo). O Iluminismo afirma que:

? pela razão, o homem pode conquistar a liberdade e a felicidade social e política (a Filosofia da Ilustração foi decisiva para as idéias da Revolução Francesa de 1789);

? a razão é capaz de evolução e progresso, e o homem é um ser perfectível. A perfectibilidade consiste em liberar-se dos preconceitos religiosos, sociais e morais, em libertar-se da superstição e do medo, graças as conhecimento, às ciências, às artes e à moral;

? o aperfeiçoamento da razão se realiza pelo progresso das civilizações, que vão das mais atrasadas (também chamadas de “primitivas” ou “selvagens”) às mais adiantadas e perfeitas (as da Europa Ocidental);

? há diferença entre Natureza e civilização, isto é, a Natureza é o reino das relações necessárias de causa e efeito ou das leis naturais universais e imutáveis, enquanto a civilização é o reino da liberdade e da finalidade proposta pela vontade livre dos próprios homens, em seu aperfeiçoamento moral, técnico e político.

Nesse período há grande interesse pelas ciências que se relacionam com a idéia de evolução e, por isso, a biologia terá um lugar central no pensamento ilustrado, pertencendo ao campo da filosofia da vida. Há igualmente grande interesse e preocupação com as artes, na medida em que elas são as expressões por excelência do grau de progresso de uma civilização.

Data também desse período o interesse pela compreensão das bases econômicas da vida social e política, surgindo uma reflexão sobre a origem e a forma das riquezas das nações, com uma controvérsia sobre a importância maior ou menor da agricultura e do comércio, controvérsia que se exprime em duas correntes do pensamento econômico: a corrente fisiocrata (a agricultura é a fonte principal das riquezas) e a mercantilista (o comércio é a fonte principal da riqueza das nações).

Os principais pensadores do período foram: Hume, Voltaire, D'Alembert, Diderot, Rousseau, Kant, Fichte e Schelling (embora este último costume ser colocado como filósofo do Romantismo).

Filosofia contemporânea

Abrange o pensamento filosófico que vai de meados do século XIX e chega aos nossos dias. Esse período, por ser o mais próximo de nós, parece ser o mais complexo e o mais difícil de definir, pois as diferenças entre as várias filosofias ou posições filosóficas nos parecem muito grandes porque as estamos vendo surgir diante de nós.

Para facilitar uma visão mais geral do período, faremos, no próximo capítulo, uma contraposição entre as principais idéias do século XIX e as principais correntes de pensamento do século XX.

Capítulo 5
Aspectos da Filosofia contemporânea

As questões discutidas pela Filosofia contemporânea

Dissemos, no capítulo anterior, que a Filosofia contemporânea vai dos meados do século XIX até nossos dias e que, por estar próxima de nós, é mais difícil de ser vista em sua generalidade, pois os problemas e as diferentes respostas dadas a eles parecem impossibilitar uma visão de conjunto.

Em outras palavras, não temos distância suficiente para perceber os traços mais gerais e marcantes deste período da Filosofia. Apesar disso, é possível assinalar quais têm sido as principais questões e os principais temas que interessaram à Filosofia neste século e meio.

História e progresso

O século XIX é, na Filosofia, o grande século da descoberta da História ou da historicidade do homem, da sociedade, das ciências e das artes. É particularmente com o filósofo alemão Hegel que se afirma que a História é o modo de ser da razão e da verdade, o modo de ser dos seres humanos e que, portanto, somos seres históricos.

No século passado, essa concepção levou à idéia de **progresso**, isto é, de que os seres humanos, as sociedades, as ciências, as artes e as técnicas melhoram com o passar do tempo, acumulam conhecimento e práticas, aperfeiçoando-se cada vez mais, de modo que o presente é melhor e superior, se comparado ao passado, e o futuro será melhor e superior, se comparado ao presente.

Essa visão otimista também foi desenvolvida na França pelo filósofo Augusto Comte, que atribuía o progresso ao desenvolvimento das ciências positivas. Essas ciências permitiriam aos seres humanos "saber para prever, prever para prover", de modo que o desenvolvimento social se faria por aumento do conhecimento científico e do controle científico da sociedade. É de Comte a idéia de "Ordem e Progresso", que viria a fazer parte da bandeira do Brasil republicano.

No entanto, no século XX, a mesma afirmação da historicidade dos seres humanos, da razão e da sociedade levou à idéia de que a História é descontínua e não progressiva, cada sociedade tendo sua História própria em vez de ser apenas uma etapa numa História universal das civilizações.

A idéia de progresso passa a ser criticada porque serve como desculpa para legitimar colonialismos e imperialismos (os mais "adiantados" teriam o direito de dominar os mais "atrasados"). Passa a ser criticada também a idéia de progresso

das ciências e das técnicas, mostrando-se que, em cada época histórica e para cada sociedade, os conhecimentos e as práticas possuem sentido e valor próprios, e que tal sentido e tal valor desaparecem numa época seguinte ou são diferentes numa outra sociedade, não havendo, portanto, transformação contínua, acumulativa e progressiva. O passado foi o passado, o presente é o presente e o futuro será o futuro.

As ciências e as técnicas

No século XIX, entusiasmada com as ciências e as técnicas, bem como com a Segunda Revolução Industrial, a Filosofia afirmava a confiança plena e total no saber científico e na tecnologia para dominar e controlar a Natureza, a sociedade e os indivíduos.

Acreditava-se que a sociologia, por exemplo, nos ofereceria um saber seguro e definitivo sobre o modo de funcionamento das sociedades e que os seres humanos poderiam organizar racionalmente o social, evitando revoluções, revoltas e desigualdades.

Acreditava-se, também, que a psicologia ensinaria definitivamente como é e como funciona a psique humana, quais as causas dos comportamentos e os meios de controlá-los, quais as causas das emoções e os meios de controlá-las, de tal modo que seria possível livrar-nos das angústias, do medo, da loucura, assim como seria possível uma pedagogia baseada nos conhecimentos científicos e que permitiria não só adaptar perfeitamente as crianças às exigências da sociedade, como também educá-las segundo suas vocações e potencialidades psicológicas.

No entanto, no século XX, a Filosofia passou a desconfiar do otimismo científico-tecnológico do século anterior em virtude de vários acontecimentos: as duas guerras mundiais, o bombardeio de Hiroshima e Nagasaki, os campos de concentração nazistas, as guerras da Coréia, do Vietnã, do Oriente Médio, do Afeganistão, as invasões comunistas da Hungria e da Tchecoslováquia, as ditaduras sangrentas da América Latina, a devastação de mares, florestas e terras, os perigos cancerígenos de alimentos e remédios, o aumento de distúrbios e sofrimentos mentais, etc.

Uma escola alemã de Filosofia, a Escola de Frankfurt, elaborou uma concepção conhecida como Teoria Crítica, na qual distingue duas formas da razão: a **razão instrumental** e a **razão crítica**.

A razão instrumental é a razão técnico-científica, que faz das ciências e das técnicas não um meio de liberação dos seres humanos, mas um meio de intimidação, medo, terror e desespero. Ao contrário, a razão crítica é aquela que analisa e interpreta os limites e os perigos do pensamento instrumental e afirma que as mudanças sociais, políticas e culturais só se realizarão verdadeiramente se tiverem como finalidade a emancipação do gênero humano e não as idéias de controle e domínio técnico-científico sobre a Natureza, a sociedade e a cultura.

As utopias revolucionárias

No século XIX, em decorrência do otimismo trazido pelas idéias de progresso, desenvolvimento técnico-científico, poderio humano para construir uma vida justa e feliz, a Filosofia apostou nas utopias revolucionárias - anarquismo, socialismo, comunismo -, que criariam, graças à ação política consciente dos explorados e oprimidos, uma sociedade nova, justa e feliz.

No entanto, no século XX, com o surgimento das chamadas sociedades totalitárias - fascismo, nazismo, stalinismo - e com o aumento do poder das sociedades autoritárias ou ditatoriais, a Filosofia também passou a desconfiar do otimismo revolucionário e das utopias e a indagar se os seres humanos, os explorados e dominados serão capazes de criar e manter uma sociedade nova, justa e feliz.

O crescimento das chamadas burocracias - que dominam as organizações estatais, empresariais, político-partidárias, escolares, hospitalares - levou a Filosofia a indagar como os seres humanos poderiam derrubar esse imenso poderio que os governa secretamente, que eles desconhecem e que determina suas vidas cotidianas, desde o nascimento até a morte.

A cultura

No século XIX, a Filosofia descobre a Cultura como o modo próprio e específico da existência dos seres humanos. Os animais são seres naturais; os humanos, seres culturais. A Natureza é governada por leis necessárias de causa e efeito; a Cultura é o exercício da liberdade.

A cultura é a criação coletiva de idéias, símbolos e valores pelos quais uma sociedade define para si mesma o bom e o mau, o belo e o feio, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o puro e o impuro, o possível e o impossível, o inevitável e o casual, o sagrado e o profano, o espaço e o tempo. A Cultura se realiza porque os humanos são capazes de linguagem, trabalho e relação com o tempo. A Cultura se manifesta como vida social, como criação das obras de pensamento e de arte, como vida religiosa e vida política.

Para a Filosofia do século XIX, em consonância com sua idéia de uma História universal das civilizações, haveria uma única grande Cultura em desenvolvimento, da qual as diferentes culturas seriam fases ou etapas. Para alguns, como os filósofos que seguiam as idéias de Hegel, o movimento do desenvolvimento cultural era progressivo.

Para outros, chamados de filósofos românticos ou adeptos da filosofia do Romantismo, as culturas não formavam uma seqüência progressiva, mas eram culturas nacionais. Assim, cabia à Filosofia conhecer o "espírito de um povo" conhecendo as origens e as raízes de cada cultura, pois o mais importante de uma cultura não se encontraria em seu futuro, mas no seu passado, isto é, nas tradições, no folclore nacional.

No entanto, no século XX, a Filosofia, afirmando que a História é descontínua, também afirma que não há **a Cultura**, mas **culturas** diferentes, e que a pluralidade de culturas e as diferenças entre elas não se devem à nação, pois a idéia de nação é uma criação cultural e não a causa das diferenças culturais.

Cada cultura inventa seu modo de relacionar-se com o tempo, de criar sua linguagem, de elaborar seus mitos e suas crenças, de organizar o trabalho e as relações sociais, de criar as obras de pensamento e de arte. Cada uma, em decorrência das condições históricas, geográficas e políticas em que se forma, tem seu modo próprio de organizar o poder e a autoridade, de produzir seus valores.

Contra a filosofia da cultura universal, a Filosofia do século XX nega que haja uma única cultura em progresso e afirma a existência da pluralidade cultural. Contra a filosofia romântica das culturas nacionais como expressão do "espírito do povo" e do conjunto de tradições, a Filosofia do século XX nega que a nacionalidade seja causa das culturas (as nacionalidades são efeitos culturais temporários) e afirma que cada cultura se relaciona com outras e encontra dentro de si seus modos de transformação. Dessa maneira, o presente está voltado para o futuro, e não para o conservadorismo do passado.

O fim da Filosofia

No século XIX, o otimismo positivista ou cientificista levou a Filosofia a supor que, no futuro, só haveria ciências, e que todos os conhecimentos e todas as explicações seriam dados por elas. Assim, a própria Filosofia poderia desaparecer, não tendo motivo para existir.

No entanto, no século XX, a Filosofia passou a mostrar que as ciências não possuem princípios totalmente certos, seguros e rigorosos para as investigações, que os resultados podem ser duvidosos e precários, e que, freqüentemente, uma ciência desconhece até onde pode ir e quando está entrando no campo de investigação de uma outra.

Os princípios, os métodos, os conceitos e os resultados de uma ciência podem estar totalmente equivocados ou desprovidos de fundamento. Com isso, a Filosofia voltou a afirmar seu papel de compreensão e interpretação crítica das ciências, discutindo a validade de seus princípios, procedimentos de pesquisa, resultados, de suas formas de exposição dos dados e das conclusões, etc.

Foram preocupações com a falta de rigor das ciências que levaram o filósofo alemão Husserl a propor que a Filosofia fosse o estudo e o conhecimento rigoroso da possibilidade do próprio conhecimento científico, examinando os fundamentos, os métodos e os resultados das ciências. Foram também preocupações como essas que levaram filósofos como Bertrand Russel e Quine a estudar a linguagem científica, a discutir os problemas lógicos das ciências e a mostrar os paradoxos e os limites do conhecimento científico.

A maioridade da razão

No século XIX, o otimismo filosófico levava a Filosofia a afirmar que, enfim, os seres humanos haviam alcançado a maioridade racional, e que a razão se desenvolvia plenamente para que o conhecimento completo da realidade e das ações humanas fosse atingido.

No entanto, Marx, no final do século XIX, e Freud, no início do século XX, puseram em questão esse otimismo racionalista. Marx e Freud, cada qual em seu campo de investigação e cada qual voltado para diferentes aspectos da ação humana - Marx, voltado para a economia e a política; Freud, voltado para as perturbações e os sofrimentos psíquicos -, fizeram descobertas que, até agora, continuam impondo questões filosóficas. Que descobriram eles?

Marx descobriu que temos a ilusão de estarmos pensando e agindo com nossa própria cabeça e por nossa própria vontade, racional e livremente, de acordo com nosso entendimento e nossa liberdade, porque desconhecemos um poder invisível que nos força a pensar como pensamos e agir como agimos. A esse poder - que é social - ele deu o nome de **ideologia**.

Freud, por sua vez, mostrou que os seres humanos têm a ilusão de que tudo quanto pensam, fazem, sentem e desejam, tudo quanto dizem ou calam estaria sob o controle de nossa consciência porque desconhecemos a existência de uma força invisível, de um poder - que é psíquico e social - que atua sobre nossa consciência sem que ela o saiba. A esse poder que domina e controla invisível e profundamente nossa vida consciente, ele deu o nome de **inconsciente**.

Diante dessas duas descobertas, a Filosofia se viu forçada a reabrir a discussão sobre o que é e o que pode a razão, sobre o que é e o que pode a consciência reflexiva ou o sujeito do conhecimento, sobre o que são e o que podem as aparências e as ilusões.

Ao mesmo tempo, a Filosofia teve que reabrir as discussões éticas e morais: O homem é realmente livre ou é inteiramente condicionado pela sua situação psíquica e histórica? Se for inteiramente condicionado, então a História e a cultura são causalidades necessárias como a Natureza? Ou seria mais correto indagar: Como os seres humanos conquistam a liberdade em meio a todos os condicionamentos psíquicos, históricos, econômicos, culturais em que vivem?

Infinito e finito

O século XIX prosseguiu uma tradição filosófica que veio desde a Antigüidade e que foi muito alimentada pelo pensamento cristão. Nessa tradição, o mais importante sempre foi a idéia do infinito, isto é, da Natureza eterna (dos gregos), do Deus eterno (dos cristãos), do desenvolvimento pleno e total da História ou do tempo como totalização de todos os seus momentos ou suas etapas. Prevalecia a idéia de todo ou de totalidade, da qual os humanos fazem parte e na qual os humanos participam.

No entanto, a Filosofia do século XX tendeu a dar maior importância ao finito, isto é, ao que surge e desaparece, ao que tem fronteiras e limites. Esse interesse pelo finito aparece, por exemplo, numa corrente filosófica (entre os anos 30 e 50) chamada existencialismo e que definiu o humano ou o homem como "um ser para a morte", isto é, um ser que sabe que termina e que precisa encontrar em si mesmo o sentido de sua existência.

Para a maioria dos existencialistas, dois eram os modos privilegiados de o homem aceitar e enfrentar sua finitude: através das artes e através da ação político-revolucionária. Nessas formas excepcionais da atividade, os humanos seriam capazes de dar sentido à brevidade e finitude de suas vidas.

Um outro exemplo do interesse pela finitude aparece no que se costuma chamar de filosofia da diferença, isto é, naquela filosofia que se interessa menos pelas semelhanças e identidades e muito mais pela singularidade e particularidade.

É assim, por exemplo, que tal filosofia, inspirando-se nos trabalhos dos antropólogos, interessa-se pela diversidade, pluralidade, singularidade das diferentes culturas, em lugar de voltar-se para a idéia de uma cultura universal, que foi, no século XIX, uma das imagens do infinito, isto é, de uma totalidade que conteria dentro de si, como suas partes ou seus momentos, as diferentes culturas singulares.

Enfim, um outro exemplo de interesse pela finitude aparece quando a Filosofia, em vez de buscar uma ciência universal que conteria dentro de si todas as ciências particulares, interessa-se pela multiplicidade e pela diferença entre as ciências, pelos limites de cada uma delas e sobretudo por seus impasses e problemas insolúveis.

Temas, disciplinas e campos filosóficos

A Filosofia existe há 25 séculos. Durante uma história tão longa e de tantos períodos diferentes, surgiram temas, disciplinas e campos de investigação filosóficos enquanto outros desapareceram. Desapareceu também a idéia de Aristóteles de que a Filosofia era a totalidade dos conhecimentos teóricos e práticos da humanidade.

Também desapareceu uma imagem, que durou muitos séculos, na qual a Filosofia era representada como uma grande árvore frondosa, cujas raízes eram a metafísica e a teologia, cujo tronco era a lógica, cujos ramos principais eram a filosofia da Natureza, a ética e a política e cujos galhos extremos eram as técnicas, as artes e as invenções. A Filosofia, vista como uma totalidade orgânica ou viva, era chamada de "rainha das ciências". Isso desapareceu.

Pouco a pouco, as várias ciências particulares foram definindo seus objetivos, seus métodos e seus resultados próprios, e se desligaram da grande árvore. Cada ciência, ao se desligar, levou consigo os conhecimentos práticos ou aplicados de seu campo de investigação, isto é, as artes e as técnicas a ele ligadas. As últimas

ciências a aparecer e a se desligar da árvore da Filosofia foram as ciências humanas (psicologia, sociologia, antropologia, história, lingüística, geografia, etc.). Outros campos de conhecimento e de ação abriram-se para a Filosofia, mas a idéia de uma totalidade de saberes que conteria em si todos os conhecimentos nunca mais reapareceu.

No século XX, a Filosofia foi submetida a uma grande limitação quanto à esfera de seus conhecimentos. Isso pode ser atribuído a dois motivos principais:

1. Desde o final do século XVIII, com o filósofo alemão Immanuel Kant, passou-se a considerar que a Filosofia, durante todos os séculos anteriores, tivera uma pretensão irrealizável. Que pretensão fora essa? A de que nossa razão pode conhecer as coisas tais como são em si mesmas. Esse conhecimento da realidade em si, dos primeiros princípios e das primeiras causas de todas as coisas chama-se **metafísica**.

Kant negou que a razão humana tivesse tal poder de conhecimento e afirmou que só conhecemos as coisas tais como são organizadas pela estrutura interna e universal de nossa razão, mas nunca saberemos se tal organização corresponde ou não à organização em si da própria realidade. Deixando de ser metafísica, a Filosofia se tornou o conhecimento das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro enquanto conhecimento possível para os seres humanos racionais.

A Filosofia tornou-se uma **teoria do conhecimento**, ou uma teoria sobre a capacidade e a possibilidade humana de conhecer, e uma **ética**, ou estudo das condições de possibilidade da ação moral enquanto realizada por liberdade e por dever. Com isso, a Filosofia deixava de ser conhecimento do mundo em si e tornava-se apenas conhecimento do homem enquanto ser racional e moral.

2. Desde meados do século XIX, como conseqüência da filosofia de Augusto Comte - chamada de positivismo -, foi feita uma separação entre Filosofia e ciências positivas (matemática, física, química, biologia, astronomia, sociologia). As ciências, dizia Comte, estudam a realidade natural, social, psicológica e moral e são propriamente o conhecimento. Para ele, a Filosofia seria apenas uma reflexão sobre o significado do trabalho científico, isto é, uma análise e uma interpretação dos procedimentos ou das metodologias usadas pelas ciências e uma avaliação dos resultados científicos. A Filosofia tornou-se, assim, uma teoria das ciências ou **epistemologia** (*episteme*, em grego, quer dizer ciência).

A Filosofia reduziu-se, portanto, à teoria do conhecimento, à ética e à epistemologia. Como conseqüência dessa redução, os filósofos passaram a ter um interesse primordial pelo conhecimento das estruturas e formas de nossa consciência e também pelo seu modo de expressão, isto é, a linguagem.

O interesse pela consciência reflexiva ou pelo sujeito do conhecimento deu surgimento a uma corrente filosófica conhecida como **fenomenologia**, iniciada

pelo filósofo alemão Edmund Husserl. Já o interesse pelas formas e pelos modos de funcionamento da linguagem corresponde a uma corrente filosófica conhecida como **filosofia analítica** cujo início é atribuído ao filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein.

No entanto, a atividade filosófica não se restringiu à teoria do conhecimento, à lógica, à epistemologia e à ética. Desde o início do século XX, a **História da Filosofia** tornou-se uma disciplina de grande prestígio e, com ela, a história das idéias e a história das ciências.

Desde a Segunda Guerra Mundial, com o fenômeno do totalitarismo - fascismo, nazismo, stalinismo -, com as guerras de libertação nacional contra os impérios coloniais e as revoluções socialistas em vários países; desde os anos 60, com as lutas contra ditaduras e com os movimentos por direitos (negros, índios, mulheres, idosos, homossexuais, loucos, crianças, os excluídos econômica e politicamente); e desde os anos 70, com a luta pela democracia em países submetidos a regimes autoritários, um grande interesse pela **filosofia política** ressurgiu e, com ele, as críticas de ideologias e uma nova discussão sobre as relações entre a ética e a política, além das discussões em torno da **filosofia da História**.

Atualmente, um movimento filosófico conhecido como **desconstrutivismo** ou **pós-modernismo**, vem ganhando preponderância. Seu alvo principal é a crítica de todos os conceitos e valores que, até hoje, sustentaram a Filosofia e o pensamento dito ocidental: razão, saber, sujeito, objeto, História, espaço, tempo, liberdade, necessidade, acaso, Natureza, homem, etc.

Quais são os campos próprios em que se desenvolve a reflexão filosófica nestes vinte e cinco séculos? São eles:

Ontologia ou **metafísica**: conhecimento dos princípios e fundamentos últimos de toda a realidade, de todos os seres;

Lógica: conhecimento das formas gerais e regras gerais do pensamento correto e verdadeiro, independentemente dos conteúdos pensados; regras para a demonstração científica verdadeira; regras para pensamentos não-científicos; regras sobre o modo de expor os conhecimentos; regras para a verificação da verdade ou falsidade de um pensamento, etc.;

Epistemologia: análise crítica das ciências, tanto as ciências exatas ou matemáticas, quanto as naturais e as humanas; avaliação dos métodos e dos resultados das ciências; compatibilidades e incompatibilidades entre as ciências; formas de relações entre as ciências, etc.;

Teoria do conhecimento ou estudo das diferentes modalidades de conhecimento humano: o conhecimento sensorial ou sensação e percepção; a memória e a imaginação; o conhecimento intelectual; a idéia de verdade e falsidade; a idéia de ilusão e realidade; formas de conhecer o espaço e o tempo; formas de conhecer

relações; conhecimento ingênuo e conhecimento científico; diferença entre conhecimento científico e filosófico, etc.;

Ética: estudo dos valores morais (as virtudes), da relação entre vontade e paixão, vontade e razão; finalidades e valores da ação moral; idéias de liberdade, responsabilidade, dever, obrigação, etc.;

Filosofia política: estudo sobre a natureza do poder e da autoridade; idéia de direito, lei, justiça, dominação, violência; formas dos regimes políticos e suas fundamentações; nascimento e formas do Estado; idéias autoritárias, conservadoras, revolucionárias e libertárias; teorias da revolução e da reforma; análise e crítica das ideologias;

Filosofia da História: estudo sobre a dimensão temporal da existência humana como existência sociopolítica e cultural; teorias do progresso, da evolução e teorias da descontinuidade histórica; significado das diferenças culturais e históricas, suas razões e conseqüências;

Filosofia da arte ou **estética**: estudo das formas de arte, do trabalho artístico; idéia de obra de arte e de criação; relação entre matéria e forma nas artes; relação entre arte e sociedade, arte e política, arte e ética;

Filosofia da linguagem: a linguagem como manifestação da humanidade do homem; signos, significações; a comunicação; passagem da linguagem oral à escrita, da linguagem cotidiana à filosófica, à literária, à científica; diferentes modalidades de linguagem como diferentes formas de expressão e de comunicação;

História da Filosofia: estudo dos diferentes períodos da Filosofia; de grupos de filósofos segundo os temas e problemas que abordam; de relações entre o pensamento filosófico e as condições econômicas, políticas, sociais e culturais de uma sociedade; mudanças ou transformações de conceitos filosóficos em diferentes épocas; mudanças na concepção do que seja a Filosofia e de seu papel ou finalidade.

Unidade 2

A Razão

Capítulo 1
A Razão

Os vários sentidos da palavra *razão*

Nos capítulos precedentes, insistimos muito na afirmação de que a Filosofia se realiza como conhecimento racional da realidade natural e cultural, das coisas e dos seres humanos. Dissemos que ela confia na razão e que, hoje, ela também desconfia da razão. Mas, até agora, não dissemos o que é a razão, apesar de ser ela tão antiga quanto a Filosofia.

Em nossa vida cotidiana usamos a palavra razão em muitos sentidos. Dizemos, por exemplo, "eu estou com a razão", ou "ele não tem razão", para significar que nos sentimos seguros de alguma coisa ou que sabemos com certeza alguma coisa. Também dizemos que, num momento de fúria ou de desespero, "alguém perde a razão", como se a razão fosse alguma coisa que se pode ter ou não ter, possuir e perder, ou recuperar, como na frase: "Agora ela está lúcida, recuperou a razão".

Falamos também frases como: "Se você me disser suas razões, sou capaz de fazer o que você me pede", querendo dizer com isso que queremos ouvir os motivos que alguém tem para querer ou fazer alguma coisa. Fazemos perguntas como: "Qual a razão disso?", querendo saber qual a causa de alguma coisa e, nesse caso, a razão parece ser alguma propriedade que as próprias coisas teriam, já que teriam uma causa.

Assim, usamos "razão" para nos referirmos a "motivos" de alguém, e também para nos referirmos a "causas" de alguma coisa, de modo que tanto nós quanto as coisas parecemos dotados de "razão", mas em sentido diferente.

Esses poucos exemplos já nos mostram quantos sentidos diferentes a palavra razão possui: certeza, lucidez, motivo, causa. E todos esses sentidos encontram-se presentes na Filosofia.

Por identificar razão e certeza, a Filosofia afirma que a verdade é racional; por identificar razão e lucidez (não ficar ou não estar louco), a Filosofia chama nossa razão de luz e luz natural; por identificar razão e motivo, por considerar que

sempre agimos e falamos movidos por motivos, a Filosofia afirma que somos seres racionais e que nossa vontade é racional; por identificar razão e causa e por julgar que a realidade opera de acordo com relações causais, a Filosofia afirma que a realidade é racional.

É muito conhecida a célebre frase de Pascal, filósofo francês do século XVII: "O coração tem razões que a razão desconhece". Nessa frase, as palavras *razões* e *razão* não têm o mesmo significado, indicando coisas diversas. *Razões* são os motivos do coração, enquanto *razão* é algo diferente de *coração*; este é o nome que damos para as emoções e paixões, enquanto "razão" é o nome que damos à consciência intelectual e moral.

Ao dizer que o coração tem suas próprias razões, Pascal está afirmando que as emoções, os sentimentos ou as paixões são causas de muito do que fazemos, dizemos, queremos e pensamos. Ao dizer que a razão desconhece "as razões do coração", Pascal está afirmando que a consciência intelectual e moral é diferente das paixões e dos sentimentos e que ela é capaz de uma atividade própria não motivada e causada pelas emoções, mas possuindo seus motivos ou suas próprias razões.

Assim, a frase de Pascal pode ser traduzida da seguinte maneira: Nossa vida emocional possui causas e motivos (as "razões do coração"), que são as paixões ou os sentimentos, e é diferente de nossa atividade consciente, seja como atividade intelectual, seja como atividade moral.

A consciência é a razão. Coração e razão, paixão e consciência intelectual ou moral são diferentes. Se alguém "perde a razão" é porque está sendo arrastado pelas "razões do coração". Se alguém "recupera a razão" é porque o conhecimento intelectual e a consciência moral se tornaram mais fortes do que as paixões. A razão, enquanto consciência moral, é a vontade racional livre que não se deixa dominar pelos impulsos passionais, mas realiza as ações morais como atos de virtude e de dever, ditados pela inteligência ou pelo intelecto.

Além da frase de Pascal, também ouvimos outras que elogiam as ciências, dizendo que elas manifestam o "progresso da razão". Aqui, a razão é colocada como capacidade puramente intelectual para conseguir o conhecimento verdadeiro da Natureza, da sociedade, da História e isto é considerado algo bom, positivo, um "progresso".

Por ser considerado um "progresso", o conhecimento científico é visto como se realizando no tempo e como dotado de continuidade, de tal modo que a razão é concebida como temporal também, isto é, como capaz de aumentar seus conteúdos e suas capacidades através dos tempos.

Algumas vezes ouvimos um professor dizer a outro: "Fulano trouxe um trabalho irracional; era um caos, uma confusão. Incompreensível. Já o trabalho de beltrano era uma beleza: claro, compreensível, racional". Aqui, a razão, ou racional,

significa clareza das idéias, ordem, resultado de esforço intelectual ou da inteligência, seguindo normas e regras de pensamento e de linguagem.

Todos esses sentidos constituem a nossa idéia de razão. Nós a consideramos a consciência moral que observa as paixões, orienta a vontade e oferece finalidades éticas para a ação. Nós a vemos como atividade intelectual de conhecimento da realidade natural, social, psicológica, histórica. Nós a concebemos segundo o ideal da clareza, da ordenação e do rigor e precisão dos pensamentos e das palavras.

Para muitos filósofos, porém, a razão não é apenas a capacidade moral e intelectual dos seres humanos, mas também uma propriedade ou qualidade primordial das próprias coisas, existindo na própria realidade. Para esses filósofos, nossa razão pode conhecer a realidade (Natureza, sociedade, História) porque ela é racional em si mesma.

Fala-se, portanto, em **razão objetiva** (a realidade é racional em si mesma) e em **razão subjetiva** (a razão é uma capacidade intelectual e moral dos seres humanos). A razão objetiva é a afirmação de que o **objeto do conhecimento** ou a realidade é racional; a razão subjetiva é a afirmação de que o **sujeito do conhecimento e da ação** é racional. Para muitos filósofos, a Filosofia é o momento do encontro, do acordo e da harmonia entre as duas razões ou racionalidades.

Origem da palavra *razão*

Na cultura da chamada sociedade ocidental, a palavra *razão* origina-se de duas fontes: a palavra latina *ratio* e a palavra grega *logos*. Essas duas palavras são substantivos derivados de dois verbos que têm um sentido muito parecido em latim e em grego.

Logos vem do verbo *legein*, que quer dizer: contar, reunir, juntar, calcular. *Ratio* vem do verbo *reor*, que quer dizer: contar, reunir, medir, juntar, separar, calcular.

Que fazemos quando medimos, juntamos, separamos, contamos e calculamos? Pensamos de modo ordenado. E de que meios usamos para essas ações? Usamos palavras (mesmo quando usamos números estamos usando palavras, sobretudo os gregos e os romanos, que usavam letras para indicar números).

Por isso, *logos*, *ratio* ou **razão** significam pensar e falar ordenadamente, com medida e proporção, com clareza e de modo compreensível para outros. Assim, na origem, razão é a capacidade intelectual para pensar e exprimir-se correta e claramente, para pensar e dizer as coisas tais como são. A razão é uma maneira de organizar a realidade pela qual esta se torna compreensível. É, também, a confiança de que podemos ordenar e organizar as coisas porque são organizáveis, ordenáveis, compreensíveis nelas mesmas e por elas mesmas, isto é, as próprias coisas são racionais.

Desde o começo da Filosofia, a origem da palavra *razão* fez com que ela fosse considerada oposta a quatro outras atitudes mentais:

1. ao conhecimento ilusório, isto é, ao conhecimento da mera aparência das coisas que não alcança a realidade ou a verdade delas; para a razão, a ilusão provém de nossos costumes, de nossos preconceitos, da aceitação imediata das coisas tais como aparecem e tais como parecem ser. As ilusões criam as opiniões que variam de pessoa para pessoa e de sociedade para sociedade. A razão se opõe à mera opinião;

2. às emoções, aos sentimentos, às paixões, que são cegas, caóticas, desordenadas, contrárias umas às outras, ora dizendo "sim" a alguma coisa, ora dizendo "não" a essa mesma coisa, como se não soubéssemos o que queremos e o que as coisas são. A razão é vista como atividade ou ação (intelectual e da vontade) oposta à paixão ou à passividade emocional;

3. à crença religiosa, pois, nesta, a verdade nos é dada pela fé numa revelação divina, não dependendo do trabalho de conhecimento realizado pela nossa inteligência ou pelo nosso intelecto. A razão é oposta à revelação e por isso os filósofos cristãos distinguem a luz natural - a razão - da luz sobrenatural - a revelação;

4. ao êxtase místico, no qual o espírito mergulha nas profundezas do divino e participa dele, sem qualquer intervenção do intelecto ou da inteligência, nem da vontade. Pelo contrário, o êxtase místico exige um estado de abandono, de rompimento com a atividade intelectual e com a vontade, um rompimento com o estado consciente, para entregar-se à fruição do abismo infinito. A razão ou consciência se opõe à inconsciência do êxtase.

Os princípios racionais

Desde seus começos, a Filosofia considerou que a razão opera seguindo certos princípios que ela própria estabelece e que estão em concordância com a própria realidade, mesmo quando os empregamos sem conhecê-los explicitamente. Ou seja, o conhecimento racional obedece a certas regras ou leis fundamentais, que respeitamos até mesmo quando não conhecemos diretamente quais são e o que são. Nós as respeitamos porque somos seres racionais e porque são princípios que garantem que a realidade é racional.

Que princípios são esses? São eles:

Princípio da identidade, cujo enunciado pode parecer surpreendente: "*A* é *A*" ou "O que é, é". O princípio da identidade é a condição do pensamento e sem ele não podemos pensar. Ele afirma que uma coisa, seja ela qual for (um ser da Natureza, uma figura geométrica, um ser humano, uma obra de arte, uma ação), só pode ser conhecida e pensada se for percebida e conservada com sua identidade.

Por exemplo, depois que um matemático definir o triângulo como figura de três lados e de três ângulos, não só nenhuma outra figura que não tenha esse número de lados e de ângulos poderá ser chamada de triângulo como também todos os teoremas e problemas que o matemático demonstrar sobre o triângulo, só poderão ser demonstrados se, a cada vez que ele disser "triângulo", soubermos a qual ser ou a qual coisa ele está se referindo. O princípio da identidade é a condição para que definamos as coisas e possamos conhecê-las a partir de suas definições.

Princípio da não-contradição (também conhecido como princípio da contradição), cujo enunciado é: "*A* é *A* e é impossível que seja, ao mesmo tempo e na mesma relação, não-*A*". Assim, é impossível que a árvore que está diante de mim seja e não seja uma mangueira; que o cachorrinho de dona Filomena seja e não seja branco; que o triângulo tenha e não tenha três lados e três ângulos; que o homem seja e não seja mortal; que o vermelho seja e não seja vermelho, etc.

Sem o princípio da não-contradição, o princípio da identidade não poderia funcionar. O princípio da não-contradição afirma que uma coisa ou uma idéia que se negam a si mesmas se autodestroem, desaparecem, deixam de existir. Afirma, também, que as coisas e as idéias contraditórias são impensáveis e impossíveis.

Princípio do terceiro-excluído, cujo enunciado é: "Ou *A* é *x* ou é *y* e não há terceira possibilidade". Por exemplo: "Ou este homem é Sócrates ou não é Sócrates"; "Ou faremos a guerra ou faremos a paz". Este princípio define a decisão de um dilema - "ou isto ou aquilo" - e exige que apenas uma das alternativas seja verdadeira. Mesmo quando temos, por exemplo, um teste de múltipla escolha, escolhemos na verdade apenas entre duas opções - "ou está certo ou está errado" - e não há terceira possibilidade ou terceira alternativa, pois, entre várias escolhas possíveis, só há realmente duas, a certa ou a errada.

Princípio da razão suficiente, que afirma que tudo o que existe e tudo o que acontece tem uma razão (causa ou motivo) para existir ou para acontecer, e que tal razão (causa ou motivo) pode ser conhecida pela nossa razão. O princípio da razão suficiente costuma ser chamado de **princípio da causalidade** para indicar que a razão afirma a existência de relações ou conexões internas entre as coisas, entre fatos, ou entre ações e acontecimentos.Pode ser enunciado da seguinte maneira: "Dado *A*, necessariamente se dará *B*". E também: "Dado *B*, necessariamente houve *A*".

Isso não significa que a razão não admita o acaso ou ações e fatos acidentais, mas sim que ela procura, mesmo para o acaso e para o acidente, uma causa. A diferença entre a causa, ou razão suficiente, e a causa casual ou acidental está em que a primeira se realiza sempre, é universal e necessária, enquanto a causa acidental ou casual só vale para aquele caso particular, para aquela situação específica, não podendo ser generalizada e ser considerada válida para todos os

casos ou situações iguais ou semelhantes, pois, justamente, o caso ou a situação são únicos.

A morte, por exemplo, é um efeito necessário e universal (válido para todos os tempos e lugares) da guerra e a guerra é a causa necessária e universal da morte de pessoas. Mas é imprevisível ou acidental que esta ou aquela guerra aconteçam. Podem ou não podem acontecer. Nenhuma causa universal exige que aconteçam. Mas, se uma guerra acontecer, terá necessariamente como efeito mortes. Mas as causas dessa guerra são somente as dessa guerra e de nenhuma outra.

Diferentemente desse caso, o princípio da razão suficiente está vigorando plenamente quando, por exemplo, Galileu demonstrou as leis universais do movimento dos corpos em queda livre, isto é, no vácuo.

Pelo que foi exposto, podemos observar que os princípios da razão apresentam algumas características importantes:

? não possuem um conteúdo determinado, pois são **formas**: indicam como as coisas devem ser e como devemos pensar, mas não nos dizem quais coisas são, nem quais os conteúdos que devemos ou vamos pensar;

? possuem validade universal, isto é, onde houver razão (nos seres humanos e nas coisas, nos fatos e nos acontecimentos), em todo o tempo e em todo lugar, tais princípios são verdadeiros e empregados por todos (os humanos) e obedecidos por todos (coisas, fatos, acontecimentos);

? são necessários, isto é, indispensáveis para o pensamento e para a vontade, indispensáveis para as coisas, os fatos e os acontecimentos. Indicam que algo é assim e não pode ser de outra maneira. Necessário significa: é impossível que não seja dessa maneira e que pudesse ser de outra.

Ampliando nossa idéia de razão

A idéia de razão que apresentamos até aqui e que constitui o ideal de racionalidade criado pela sociedade européia ocidental sofreu alguns abalos profundos desde o início do século XX.

Aqui, vamos apenas oferecer alguns exemplos dos problemas que a Filosofia precisou enfrentar e que levaram a uma ampliação da idéia da razão.

Um primeiro abalo veio das ciências da Natureza ou, mais precisamente, da física e atingiu o princípio do terceiro-excluído. A física da luz (ou óptica) descobriu que a luz tanto pode ser explicada por ondas luminosas quanto por partículas descontínuas. Isso significou que já não se podia dizer: "ou a luz se propaga por ondas contínuas ou se propaga por partículas descontínuas", como exigiria o princípio do terceiro-excluído, mas sim que a luz pode propagar-se tanto de uma maneira como de outra.

Por sua vez, a física atômica ou quântica abalou o princípio da razão suficiente. Vimos que esse princípio afirma que, conhecido *A*, posso determinar como dele

necessariamente resultará *B*, ou, conhecido *B*, posso determinar necessariamente como era *A* que o causou. Em outras palavras, conhecido o estado *E* de um fenômeno, posso deduzir como será o estado E_2 ou E_3 e vice-versa: conhecidos E_3 e E_2 posso dizer como era o estado *E*. Ora, a física dos átomos revelou que isso não é possível, que não podemos saber as razões pelas quais os átomos se movimentam, nem sua velocidade e direção, nem os efeitos que produzirão.

Esses dois problemas levaram a introduzir um novo princípio racional na Natureza: o **princípio da indeterminação**. Assim, o princípio da razão suficiente é válido para os fenômenos macroscópicos, enquanto o princípio da indeterminação é válido para os fenômenos em escala hipermicroscópica.

Um outro problema veio abalar o princípio da identidade e da não-contradição. A física sempre considerou que a Natureza obedece às leis universais da razão objetiva sem depender da razão subjetiva. Em outras palavras, as leis da Natureza existem por si mesmas, são necessárias e universais por si mesmas e não dependem do sujeito do conhecimento.

Contudo, a teoria da relatividade mostrou que as leis da Natureza dependem da posição ocupada pelo observador, isto é, pelo sujeito do conhecimento e, portanto, para um observador situado fora de nosso sistema planetário, a Natureza poderá seguir leis completamente diferentes, de tal modo que, por exemplo, o que é o espaço e o tempo para nós poderá não ser para outros seres (se existirem) da galáxia; a geometria que seguimos pode não ser a que tenha sentido noutro sistema planetário; o que pode ser contraditório para nós poderá não ser para habitantes de outra galáxia e assim por diante.

Um outro problema, também atingindo os princípios da razão, foi trazido pela lógica. O lógico alemão Frege apresentou o seguinte problema: quando digo "a estrela da manhã **é** a estrela da tarde" estou caindo em contradição e perdendo o princípio da identidade. No entanto, "estrela da manhã" é o planeta Vênus e "estrela da tarde" também é o planeta Vênus; dessa perspectiva, não há contradição alguma no que digo. É preciso, então, distinguir em nosso pensamento e em nossa linguagem três níveis: o objeto a que nós nos referimos, os enunciados que empregamos e o sentido desses enunciados em sua relação com o objeto referido. Somente dessa maneira podemos manter a racionalidade dos princípios da identidade, da não-contradição e do terceiro-excluído.

Enfim, um outro tipo de problema foi trazido com o desenvolvimento dos estudos da antropologia, que mostraram como outras culturas podem oferecer uma concepção muito diferente da que estamos acostumados sobre o pensamento e a realidade. Isso não significa, como imaginaram durante séculos os colonizadores, que tais culturas ou sociedades sejam irracionais ou pré-racionais, e sim que possuem uma outra idéia do conhecimento e outros critérios para a explicação da realidade.

Como a palavra *razão* é européia e ocidental, parece difícil falarmos numa **outra** razão, que seria própria de outros povos e culturas. No entanto, o que os estudos antropológicos mostraram é que precisamos reconhecer a "**nossa** razão" e a "razão **deles**", que se trata de uma **outra** razão e não da **mesma** razão em diferentes graus de uma única evolução.

Indeterminação da Natureza, pluralidade de enunciados para um mesmo objeto, pluralidade e diferenciação das culturas foram alguns dos problemas que abalaram a razão, no século XX. A esse abalo devemos acrescentar dois outros. O primeiro deles foi trazido por um não-filósofo, Marx, quando introduziu a noção de ideologia; o segundo também foi trazido por um não-filósofo, Freud, quando introduziu o conceito de inconsciente.

A noção de ideologia veio mostrar que as teorias e os sistemas filosóficos ou científicos, aparentemente rigorosos e verdadeiros, escondiam a realidade social, econômica e política, e que a razão, em lugar de ser a busca e o conhecimento da verdade, poderia ser um poderoso instrumento de dissimulação da realidade, a serviço da exploração e da dominação dos homens sobre seus semelhantes. A razão seria um instrumento da falsificação da realidade e de produção de ilusões pelas quais uma parte do gênero humano se deixa oprimir pela outra.

A noção de inconsciente, por sua vez, revelou que a razão é muito menos poderosa do que a Filosofia imaginava, pois nossa consciência é, em grande parte, dirigida e controlada por forças profundas e desconhecidas que permanecem inconscientes e jamais se tornarão plenamente conscientes e racionais. A razão e a loucura fazem parte de nossa estrutura mental e de nossas vidas e, muitas vezes, como por exemplo no fenômeno do nazismo, a razão é louca e destrutiva.

Fatos como esses - as descobertas na física, na lógica, na antropologia, na história, na psicanálise - levaram o filósofo francês Merleau-Ponty a dizer que uma das tarefas mais importantes da Filosofia contemporânea deveria ser a de encontrar uma nova idéia da razão, uma **razão alargada**, na qual pudessem entrar os princípios da racionalidade definidos por outras culturas e encontrados pelas descobertas científicas.

Esse alargamento é duplamente necessário e importante. Em primeiro lugar, porque ele exprime a luta contra o colonialismo e contra o etnocentrismo - isto é, contra a visão de que a "nossa" razão e a "nossa" cultura são superiores e melhores do que as dos outros povos. Em segundo lugar, porque a razão estaria destinada ao fracasso se não fosse capaz de oferecer para si mesma novos princípios exigidos pelo seu próprio trabalho racional de conhecimento.

Capítulo 2
A atividade racional

A atividade racional e suas modalidades

A Filosofia distingue duas grandes modalidades da atividade racional, realizadas pela razão subjetiva ou pelo sujeito do conhecimento: a intuição (ou razão intuitiva) e o raciocínio (ou razão discursiva).

A atividade racional discursiva, como a própria palavra indica, discorre, percorre uma realidade ou um objeto para chegar a conhecê-lo, isto é, realiza vários atos de conhecimento até conseguir captá-lo. A razão discursiva ou o pensamento discursivo chega ao objeto passando por etapas sucessivas de conhecimento, realizando esforços sucessivos de aproximação para chegar ao conceito ou à definição do objeto.

A razão intuitiva ou intuição, ao contrário, consiste num único ato do espírito, que, de uma só vez, capta por inteiro e completamente o objeto. Em latim, *intuitos* significa: ver. A intuição é uma visão direta e imediata do objeto do conhecimento, um contato direto e imediato com ele, sem necessidade de provas ou demonstrações para saber o que conhece.

A intuição

A intuição é uma compreensão global e instantânea de uma verdade, de um objeto, de um fato. Nela, de uma só vez, a razão capta todas as relações que constituem a realidade e a verdade da coisa intuída. É um ato intelectual de discernimento e compreensão, como, por exemplo, tem um médico quando faz um diagnóstico e apreende de uma só vez a doença, sua causa e o modo de tratá-la. Os psicólogos se referem à intuição usando o termo *insight*, para referirem-se ao momento em que temos uma compreensão total, direta e imediata de alguma coisa, ou o momento em que percebemos, num só lance, um caminho para a solução de um problema científico, filosófico ou vital.

Um exemplo de intuição pode ser encontrado no romance de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*. Riobaldo e Diadorim são dois jagunços ligados pela mais profunda amizade e lealdade, companheiros de lutas e cumpridores de uma vingança de sangue contra os assassinos da família de Diadorim. Riobaldo, porém, sente-se cheio de angústia e atormentado, pois seus sentimentos por Diadorim são confusos, como se entre eles houvesse muito mais do que a amizade. Diadorim é assassinado. Quando o corpo é trazido para ser preparado para o funeral, Riobaldo descobre que Diadorim era mulher. De uma só vez, num

só lance, Riobaldo compreende tudo o que sentia, todos os fatos acontecidos entre eles, todas as conversas que haviam tido, todos os gestos estranhos de Diadorim e compreende, instantaneamente, a verdade: estivera apaixonado por Diadorim.

A razão intuitiva pode ser de dois tipos: **intuição sensível** ou **empírica** e **intuição intelectual**.

1. A **intuição sensível** ou **empírica** (do grego, *empeiria*: experiência sensorial) é o conhecimento que temos a todo o momento de nossa vida. Assim, com um só olhar ou num só ato de visão percebemos uma casa, um homem, uma mulher, uma flor, uma mesa. Num só ato, por exemplo, capto que **isto** é uma flor: vejo sua cor e suas pétalas, sinto a maciez de sua textura, aspiro seu perfume, tenho-a por inteiro e de uma só vez diante de mim.

A intuição empírica é o conhecimento direto e imediato das qualidades sensíveis do objeto externo: cores, sabores, odores, paladares, texturas, dimensões, distâncias. É também o conhecimento direto e imediato de estados internos ou mentais: lembranças, desejos, sentimentos, imagens.

A intuição sensível ou empírica é psicológica, isto é, refere-se aos estados do sujeito do conhecimento enquanto um ser corporal e psíquico individual - sensações, lembranças, imagens, sentimentos, desejos e percepções são exclusivamente pessoais.

Assim, a marca da intuição empírica é sua singularidade: por um lado, está ligada à singularidade do objeto intuído (ao "isto" oferecido à sensação e à percepção) e, por outro, está ligada à singularidade do sujeito que intui (aos "meus" estados psíquicos, às "minhas" experiências). A intuição empírica não capta o objeto em sua universalidade e a experiência intuitiva não é transferível para um outro objeto. Riobaldo teve uma intuição empírica.

2. A **intuição intelectual** difere da sensível justamente por sua universalidade e necessidade. Quando penso: "Uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo", sei, sem necessidade de provas ou demonstrações, que isto é verdade. Ou seja, tenho conhecimento intuitivo do princípio da contradição. Quando digo: "O amarelo é diferente do azul", sei, sem necessidade de provas e demonstrações, que há diferenças. Vejo, na intuição sensível, a cor amarela e a cor azul, mas vejo, na intuição intelectual, a diferença entre cores. Quando afirmo: "O todo é maior do que as partes", sei, sem necessidade de provas e demonstrações, que isto é verdade, porque intuo uma forma necessária de relação entre as coisas.

A intuição intelectual é o conhecimento direto e imediato dos princípios da razão (identidade, contradição, terceiro excluído, razão suficiente), das relações necessárias entre os seres ou entre as idéias, da verdade de uma idéia ou de um ser.

Na história da Filosofia, o exemplo mais célebre de intuição intelectual é conhecido como o ***cogito* cartesiano**, isto é, a afirmação de Descartes: "Penso (*cogito*), logo existo". De fato, quando penso, sei que estou pensando e não é preciso provar ou demonstrar isso, mesmo porque provar e demonstrar é pensar e para demonstrar e provar é preciso, primeiro, pensar e saber que se pensa.

Quando digo: "Penso, logo existo", estou simplesmente afirmando racionalmente que sei que sou um ser pensante ou que existo pensando, sem necessidade de provas e demonstrações. A intuição capta, num único ato intelectual, a verdade do pensamento pensando em si mesmo.

Um outro exemplo de intuição intelectual é oferecido pela **fenomenologia**, criada por Husserl. Trata-se da intuição intelectual de essências ou significações. Toda consciência, diz Husserl, é sempre "consciência de" ou consciência de alguma coisa, isto é, toda consciência é um ato pelo qual visamos um objeto, um fato, uma idéia. A consciência representa os objetos, os fatos, as pessoas. Cada representação pode ser obtida por um passeio ou um percurso que nossa consciência faz à volta de um objeto. Essas várias representações são psicológicas e individuais, e o objeto delas, o representado, também é individual ou singular.

Por exemplo, diz Husserl, quando quero pensar em alguém, como Napoleão, posso representá-lo ganhando a batalha de Waterloo, prisioneiro na ilha de Elba e na ilha de Santa Helena, montado em seu cavalo branco, usando o chapéu de três pontas e com a mão direita enfiada na túnica.

Cada uma dessas representações é singular: por um lado, cada uma delas é um ato psicológico singular que eu realizo (um ato de lembrar, um ato de ver a imagem de Napoleão num quadro, um ato de ler sobre ele num livro, etc.) e, por outro, cada uma delas possui um representante singular (Napoleão a cavalo, Napoleão na batalha de Waterloo, Napoleão fugindo de Elba, etc.). No entanto, embora sejam singulares e distintas umas das outras, todas possuem o mesmo representado, o mesmo significado, a mesma significação ou a mesma essência: Napoleão.

Quando colocamos de lado a singularidade psicológica de cada uma de nossas representações e a singularidade de cada um dos representantes, ficando apenas com a **idéia** ou **significação** "Napoleão", como uma universalidade ou generalidade, temos uma **intuição da essência** "Napoleão". A intuição da essência é a apreensão intelectual imediata e direta de uma significação, deixando de lado as particularidades dos representantes que indicam empiricamente a significação. É assim que tenho intuição intelectual da essência ou significação "triângulo", "imaginação", "memória", "natureza", "cor", "diferença", "Europa", "pintura", "literatura", "tempo", "espaço", "coisa", "quantidade", "qualidade", etc. Intuímos idéias.

Fala-se também de uma **intuição emotiva** ou **valorativa**. Trata-se daquela intuição na qual, juntamente com o sentido ou significação de alguma coisa, captamos também seu **valor**, isto é, com a idéia intuímos também se a coisa ou essência é verdadeira ou falsa, bela ou feia, boa ou má, justa ou injusta, possível ou impossível, etc. Ou seja, a intuição intelectual capta a essência do objeto (o que ele é) e a intuição emotiva ou valorativa capta essa essência pelo que o objeto vale.

A razão discursiva: dedução, indução e abdução

A intuição pode ser o ponto de chegada, a conclusão de um processo de conhecimento, e pode também ser o ponto de partida de um processo cognitivo. O processo de conhecimento, seja o que chega a uma intuição, seja o que parte dela, constitui a **razão discursiva** ou o **raciocínio**.

Ao contrário da intuição, o raciocínio é o conhecimento que exige provas e demonstrações e se realiza igualmente por meio de provas e demonstrações das verdades que estão sendo conhecidas ou investigadas. Não é um ato intelectual, mas são vários atos intelectuais internamente ligados ou conectados, formando um processo de conhecimento.

Um caçador sai pela manhã em busca da caça. Entra no mato e vê rastros: choveu na véspera e há pegadas no chão; pequenos galhos rasteiros estão quebrados; o capim está amassado em vários pontos; a carcaça de um bicho está à mostra, indicando que foi devorado há poucas horas; há um grande silêncio no ar, não há canto de pássaros, não há ruídos de pequenos animais.

O caçador supõe que haja uma onça por perto. Ele pode, então, tomar duas atitudes. Se, por todas as experiências anteriores, tiver certeza de que a onça está nas imediações, pode preparar-se para enfrentá-la: sabe que caminhos evitar, se não estiver em condições de caçá-la; sabe que armadilhas armar, se estiver pronto para capturá-la; sabe como atraí-la, se quiser conservá-la viva e preservar a espécie.

O caçador pode ainda estar sem muita certeza se há ou não uma onça nos arredores e, nesse caso, tomará uma série de atitudes para verificar a presença ou ausência do felino: pode percorrer trilhas que sabem serem próprias de onças; pode examinar melhor as pegadas e o tipo de animal que foi devorado; pode comparar, em sua memória, outras situações nas quais esteve presente uma onça, etc.

Assim, partindo de indícios, o caçador raciocina para chegar a uma conclusão e tomar uma decisão. Temos aí um exercício de raciocínio empírico e prático (isto é, um pensamento que visa a uma ação) e que se assemelha à intuição sensível ou empírica, isto é, caracteriza-se pela singularidade ou individualidade do sujeito e do objeto do conhecimento.

Quando, porém, um raciocínio se realiza em condições tais que a individualidade psicológica do sujeito e a singularidade do objeto são substituídas por critérios de generalidade e universalidade, temos a **dedução**, a **indução** e a **abdução**.

A dedução

Dedução e **indução** são procedimentos racionais que nos levam do já conhecido ao ainda não conhecido, isto é, permitem que adquiramos conhecimentos novos graças a conhecimentos já adquiridos. Por isso, se costuma dizer que, no raciocínio, o intelecto opera seguindo **cadeias de razões** ou os nexos e conexões internos e necessários entre as idéias ou entre os fatos.

A **dedução** consiste em partir de uma verdade já conhecida (seja por intuição, seja por uma demonstração anterior) e que funciona como um princípio geral ao qual se subordinam todos os casos que serão demonstrados a partir dela. Em outras palavras, na dedução parte-se de uma verdade já conhecida para demonstrar que ela se aplica a todos os casos particulares iguais. Por isso também se diz que a dedução vai do geral ao particular ou do universal ao individual. O ponto de partida de uma dedução é ou uma idéia verdadeira ou uma teoria verdadeira.

Por exemplo, se definirmos o triângulo como uma figura geométrica cujos lados somados são iguais à soma de dois ângulos retos, dela deduziremos todas as propriedades de todos os triângulos possíveis. Se tomarmos como ponto de partida as definições geométricas do ponto, da linha, da superfície e da figura, deduziremos todas as figuras geométricas possíveis.

No caso de uma teoria, a dedução permitirá que cada caso particular encontrado seja conhecido, demonstrando que a ele se aplicam todas as leis, regras e verdades da teoria. Por exemplo, estabelecida a verdade da teoria física de Newton, sabemos que: 1) as leis da física são relações dinâmicas de tipo mecânico, isto é, se referem à relações de força (ação e reação) entre corpos dotados de figura, massa e grandeza; 2) os fenômenos físicos ocorrem no espaço e no tempo; 3) conhecidas as leis iniciais de um conjunto ou de um sistema de fenômenos, poderemos prever os atos que ocorrerão nesse conjunto e nesse sistema.

Assim, se eu quiser conhecer um ato físico particular - por exemplo, o que acontecerá com o corpo lançado no espaço por uma nave espacial, ou qual a velocidade de um projétil lançado de um submarino para atingir um alvo num tempo determinado, ou qual é o tempo e a velocidade para um certo astro realizar um movimento de rotação em torno de seu eixo -, aplicarei a esses casos particulares as leis gerais da física newtoniana e saberei com certeza a resposta verdadeira.

A dedução é um procedimento pelo qual um fato ou objeto particulares são conhecidos por **inclusão** numa teoria geral.

Costuma-se representar a dedução pela seguinte fórmula:

Todos os *x* são *y* (definição ou teoria geral);

A é *x* (caso particular);

Portanto, *A* é *y* (dedução).

Exemplos:

1.

Todos os homens (*x*) são mortais (*y*);

Sócrates (*A*) é homem (*x*);

Portanto, Sócrates (*A*) é mortal (*y*).

2.

Todos os metais (*x*) são bons condutores de eletricidade (*y*);

O mercúrio (*A*) é um metal (*x*);

Portanto, o mercúrio (*A*) é bom condutor de eletricidade (*y*).

A razão oferece regras especiais para realizar uma dedução e, se tais regras não forem respeitadas, a dedução será considerada falsa.

A indução

A **indução** realiza um caminho exatamente contrário ao da dedução. Com a indução, partimos de casos particulares iguais ou semelhantes e procuramos a lei geral, a definição geral ou a teoria geral que explica e subordina todos esses casos particulares. A definição ou a teoria são obtidas no ponto final do percurso. E a razão também oferece um conjunto de regras precisas para guiar a indução; se tais regras não forem respeitadas, a indução será considerada falsa.

Por exemplo, colocamos água no fogo e observamos que ela ferve e se transforma em vapor; colocamos leite no fogo e vemos também que ele se transforma em vapor; colocamos vários tipos de líquidos no fogo e vemos sempre sua transformação em vapor. Induzimos desses casos particulares que o fogo possui uma propriedade que produz a evaporação dos líquidos. Essa propriedade é o calor.

Verificamos, porém, que os diferentes líquidos não evaporam sempre na mesma velocidade; cada um deles, portanto, deve ter propriedades específicas que os fazem evaporar em velocidades diferentes. Descobrimos, porém, que a velocidade da evaporação não é o fato a ser observado e sim quanto de calor cada líquido precisa para começar a evaporar. Se considerarmos a água nosso padrão de medida, diremos que ela ferve e começa a evaporar a partir de uma certa quantidade de calor e que é essa quantidade de calor que precisa ser conhecida. Podemos, a seguir, verificar um fenômeno diferente. Vemos que água e outros

líquidos, colocados num refrigerador, endurecem e se congelam, mas que, como no caso do vapor, cada líquido se congela ou se solidifica em velocidades diferentes. Procuramos, novamente, a causa dessa diferença de velocidade e descobrimos que depende tanto de certas propriedades de cada líquido quanto da quantidade de frio que há no refrigerador. Percebemos, finalmente, que é essa quantidade que devemos procurar.

Com essas duas séries de fatos (vapor e congelamento), descobrimos que os estados dos líquidos variam (evaporação e solidificação) em decorrência da temperatura ambiente (calor e frio) e que cada líquido atinge o ponto de evaporação ou de solidificação em temperaturas diferentes. Com esses dados podemos formular uma teoria da relação entre os estados da matéria - sólido, líquido e gasoso - e as variações de temperatura, estabelecendo uma relação necessária entre o estado de um corpo e a temperatura ambiente. Chegamos, por indução, a uma teoria.

A dedução e a indução são conhecidas com o nome de **inferência**, isto é, concluir alguma coisa a partir de outra já conhecida. Na dedução, dado *X*, infiro (concluo) *a*, *b*, *c*, *d*. Na indução, dados *a*, *b*, *c*, *d*, infiro (concluo) *X*.

A abdução

O filósofo inglês Peirce considera que, além da dedução e da indução, a razão discursiva ou raciocínio também se realiza numa terceira modalidade de inferência, embora esta não seja propriamente demonstrativa. Essa terceira modalidade é chamada por ele de **abdução**.

A abdução é uma espécie de intuição, mas que não se dá de uma só vez, indo passo a passo para chegar a uma conclusão. A abdução é a busca de uma conclusão pela interpretação racional de sinais, de indícios, de signos. O exemplo mais simples oferecido por Peirce para explicar o que seja a abdução são os contos policiais, o modo como os detetives vão coletando indícios ou sinais e formando uma teoria para o caso que investigam.

Segundo Peirce, a abdução é a forma que a razão possui quando inicia o estudo de um novo campo científico que ainda não havia sido abordado. Ela se aproxima da intuição do artista e da adivinhação do detetive, que, antes de iniciarem seus trabalhos, só contam com alguns sinais que indicam pistas a seguir. Os historiadores costumam usar a abdução.

De modo geral, diz-se que a indução e a abdução são procedimentos racionais que empregamos para a **aquisição** de conhecimentos, enquanto a dedução é o procedimento racional que empregamos para **verificar** ou **comprovar** a verdade de um conhecimento já adquirido.

Realismo e idealismo

Vimos anteriormente que muitos filósofos distinguem razão objetiva e razão subjetiva, considerando a Filosofia o encontro e o acordo entre ambas.

Falar numa razão **objetiva** significa afirmar que a realidade externa ao nosso pensamento é racional em si e por si mesma e que podemos conhecê-la justamente por ser racional. Significa dizer, por exemplo, que o espaço e o tempo existem em si e por si mesmos, que as relações matemáticas e de causa-efeito existem nas próprias coisas, que o acaso existe na própria realidade, etc.

Chama-se **realismo** a posição filosófica que afirma a existência objetiva ou em si da realidade externa como uma realidade racional em si e por si mesma e, portanto, que afirma a existência da razão objetiva.

Há filósofos, porém, que estabelecem uma diferença entre a realidade e o conhecimento racional que dela temos. Dizem eles que, embora a realidade externa exista em si e por si mesma, só podemos conhecê-la tal como nossas idéias a formulam e a organizam e não tal como ela seria em si mesma. Não podemos saber nem dizer se a realidade exterior é racional **em si**, pois só podemos saber e dizer que ela é racional **para nós**, isto é, por meio de nossas idéias.

Essa posição filosófica é conhecida com o nome de **idealismo** e afirma apenas a existência da razão subjetiva. A razão subjetiva possui princípios e modalidades de conhecimento que são universais e necessários, isto é, válidos para todos os seres humanos em todos os tempos e lugares. O que chamamos realidade, portanto, é apenas o que podemos conhecer por meio das idéias de nossa razão.

Capítulo 3
A razão: inata ou adquirida?

Inatismo ou empirismo?

De onde vieram os princípios racionais (identidade, não-contradição, terceiro-excluído e razão suficiente)? De onde veio a capacidade para a intuição (razão intuitiva) e para o raciocínio (razão discursiva)? Nascemos com eles? Ou nos seriam dados pela educação e pelo costume? Seriam algo próprio dos seres humanos, constituindo a natureza deles, ou seriam adquiridos através da experiência?

Durante séculos, a Filosofia ofereceu duas respostas a essas perguntas. A primeira ficou conhecida como **inatismo** e a segunda, como **empirismo**.

O inatismo afirma que nascemos trazendo em nossa inteligência não só os princípios racionais, mas também algumas idéias verdadeiras, que, por isso, são idéias inatas. O empirismo, ao contrário, afirma que a razão, com seus princípios, seus procedimentos e suas idéias, é adquirida por nós através da experiência. Em grego, experiência se diz: *empeiria* – donde, empirismo, conhecimento empírico, isto é, conhecimento adquirido por meio da experiência.

O inatismo

Vamos falar do inatismo tomando dois filósofos como exemplo: o filósofo grego Platão (século IV a.C.) e o filósofo francês Descartes (século XVII).

Inatismo platônico

Platão defende a tese do inatismo da razão ou das idéias verdadeiras em várias de suas obras, mas as passagens mais conhecidas se encontram nos diálogos *Mênon* e *A República*.

No *Mênon*, Sócrates dialoga com um jovem escravo analfabeto. Fazendo-lhe perguntas certas na hora certa, o filósofo consegue que o jovem escravo demonstre sozinho um difícil teorema de geometria (o teorema de Pitágoras). As verdades matemáticas vão surgindo no espírito do escravo à medida que Sócrates vai-lhe fazendo perguntas e vai raciocinando com ele.

Como isso seria possível, indaga Platão, se o escravo não houvesse nascido com a razão e com os princípios da racionalidade? Como dizer que conseguiu demonstrar o teorema por um aprendizado vindo da experiência, se ele jamais ouvira falar de geometria?

Em *A República*, Platão desenvolve uma teoria que já fora esboçada no *Mênon*: a teoria da reminiscência. Nascemos com a razão e as idéias verdadeiras, e a Filosofia nada mais faz do que nos relembrar essas idéias.

Platão é um grande escritor e usa em seus escritos um procedimento literário que o auxilia a expor as teorias muito difíceis. Assim, para explicar a teoria da reminiscência, narra o mito de Er.

O pastor Er, da região da Panfília, morreu e foi levado para o Reino dos Mortos. Ali chegando, encontra as almas dos heróis gregos, de governantes, de artistas, de seus antepassados e amigos. Ali, as almas contemplam a verdade e possuem o conhecimento verdadeiro.

Er fica sabendo que todas as almas renascem em outras vidas para se purificarem de seus erros passados até que não precisem mais voltar à Terra, permanecendo na eternidade. Antes de voltar ao nosso mundo, as almas podem escolher a nova vida que terão. Algumas escolhem a vida de rei, outras de guerreiro, outras de comerciante rico, outras de artista, de sábio.

No caminho de retorno à Terra, as almas atravessam uma grande planície por onde corre um rio, o Lethé (que, em grego, quer dizer *esquecimento*), e bebem de suas águas. As que bebem muito esquecem toda a verdade que contemplaram; as bebem pouco quase não se esquecem do que conheceram.

As que escolheram vidas de rei, de guerreiro ou de comerciante rico são as que mais bebem das águas do esquecimento; as que escolheram a sabedoria são as que menos bebem. Assim, as primeiras dificilmente (talvez nunca) se lembrarão, na nova vida, da verdade que conheceram, enquanto as outras serão capazes de lembrar e ter sabedoria, usando a razão.

Conhecer, diz Platão, é recordar a verdade que já existe em nós; é despertar a razão para que ela se exerça por si mesma. Por isso, Sócrates fazia perguntas, pois, através delas, as pessoas poderiam lembrar-se da verdade e do uso da razão. Se não nascêssemos com a razão e com a verdade, indaga Platão, como saberíamos que temos uma idéia verdadeira ao encontrá-la? Como poderíamos distinguir o verdadeiro do falso, se não nascêssemos conhecendo essa diferença?

Inatismo cartesiano

Descartes discute a teoria das idéias inatas em várias de suas obras, mas as exposições mais conhecidas encontram-se em duas delas: no *Discurso do método* e nas *Meditações metafísicas*.

Nelas, Descartes mostra que nosso espírito possui três tipos de idéias que se diferenciam segundo sua origem e qualidade:

1. **Idéias adventícias** (isto é, vindas de fora): são aquelas que se originam de nossas sensações, percepções, lembranças; são as idéias que nos vêm por termos tido a experiência sensorial ou sensível das coisas a que se referem. Por exemplo,

a idéia de árvore, de pássaro, de instrumentos musicais, etc. São nossas idéias cotidianas e costumeiras, geralmente enganosas ou falsas, isto é, não correspondem à realidade das próprias coisas.

Assim, andando à noite por uma floresta, vejo fantasmas. Quando raia o dia, descubro que eram galhos retorcidos de árvores que se mexiam sob o vento. Olho para o céu e vejo, pequeno, o Sol. Acredito, então, que é menor do que a Terra, até que os astrônomos provem racionalmente que ele é muito maior do que ela.

2. **Idéias fictícias**: são aquelas que criamos em nossa fantasia e imaginação, compondo seres inexistentes com pedaços ou partes de idéias adventícias que estão em nossa memória. Por exemplo, cavalo alado, fadas, elfos, duendes, dragões, Super-Homem, etc. São as fabulações das artes, da literatura, dos contos infantis, dos mitos, das superstições.

Essas idéias nunca são verdadeiras, pois não correspondem a nada que exista realmente e sabemos que foram inventadas por nós, mesmo quando as recebemos já prontas de outros que as inventaram.

3. **Idéias inatas**: são aquelas que não poderiam vir de nossa experiência sensorial porque não há objetos sensoriais ou sensíveis para elas, nem poderiam vir de nossa fantasia, pois não tivemos experiência sensorial para compô-las a partir de nossa memória.

As idéias inatas são inteiramente racionais e só podem existir porque já nascemos com elas. Por exemplo, a idéia do infinito (pois não temos qualquer experiência do infinito), as idéias matemáticas (a matemática pode trabalhar com a idéia de uma figura de mil lados, o quiliógono, e, no entanto, jamais tivemos e jamais teremos a percepção de uma figura de mil lados).

Essas idéias, diz Descartes, são "a assinatura do Criador" no espírito das criaturas racionais, e a razão é a luz natural inata que nos permite conhecer a verdade. Como as idéias inatas são colocadas em nosso espírito por Deus, serão sempre verdadeiras, isto é, sempre corresponderão integralmente às coisas a que se referem, e, graças a elas, podemos julgar quando uma idéia adventícia é verdadeira ou falsa e saber que as idéias fictícias são sempre falsas (não correspondem a nada fora de nós).

Ainda segundo Descartes, as idéias inatas são as mais simples que possuímos (simples não quer dizer "fáceis", e sim não-compostas de outras idéias). A mais famosa das idéias inatas cartesianas é o "Penso, logo existo". Por serem simples, as idéias inatas são conhecidas por intuição e são elas o ponto de partida da dedução racional e da indução, que conhecem as idéias complexas ou compostas.

A tese central dos inatistas é a seguinte: se não possuirmos em nosso espírito a razão e a verdade, nunca teremos como saber se um conhecimento é verdadeiro ou falso, isto é, nunca saberemos se uma idéia corresponde ou não à realidade a

que ela se refere. Não teremos um critério seguro para avaliar nossos conhecimentos.

O empirismo

Contrariamente aos defensores do inatismo, os defensores do empirismo afirmam que a razão, a verdade e as idéias racionais são adquiridos por nós através da experiência. Antes da experiência, dizem eles, nossa razão é como uma "folha em branco", onde nada foi escrito; uma "tábula rasa", onde nada foi gravado. Somos como uma cera sem forma e sem nada impresso nela, até que a experiência venha escrever na folha, gravar na tábula, dar forma à cera.

Os empiristas ingleses

No decorrer da história da Filosofia muitos filósofos defenderam a tese empirista, mas os mais famosos e conhecidos são os filósofos ingleses dos séculos XVI ao XVIII, chamados, por isso, de empiristas ingleses: Francis Bacon, John Locke, George Berkeley e David Hume.

Na verdade, o empirismo é uma característica muito marcante da filosofia inglesa. Na Idade Média, por exemplo, filósofos importantes como Roger Bacon e Guilherme de Ockham eram empiristas; em nossos dias, Bertrand Russell foi um empirista.

Que dizem os empiristas?

Nossos conhecimentos começam com a experiência dos sentidos, isto é, com as sensações. Os objetos exteriores excitam nossos órgãos dos sentidos e vemos cores, sentimos sabores e odores, ouvimos sons, sentimos a diferença entre o áspero e o liso, o quente e o frio, etc.

As sensações se reúnem e formam uma percepção; ou seja, percebemos uma única coisa ou um único objeto que nos chegou por meio de várias e diferentes sensações. Assim, vejo uma cor vermelha e uma forma arredondada, aspiro um perfume adocicado, sinto a maciez e digo: "Percebo uma rosa". A "rosa" é o resultado da reunião de várias sensações diferentes num único objeto de percepção.

As percepções, por sua vez, se combinam ou se associam. A associação pode dar-se por três motivos: por semelhança, por proximidade ou contigüidade espacial e por sucessão temporal. A causa da associação das percepções é a repetição. Ou seja, de tanto algumas sensações se repetirem por semelhança, ou de tanto se repetirem no mesmo espaço ou próximas umas das outras, ou, enfim, de tanto se repetirem sucessivamente no tempo, criamos o hábito de associá-las. Essas associações são as idéias.

As idéias, trazidas pela experiência, isto é, pela sensação, pela percepção e pelo hábito, são levadas à memória e, de lá, a razão as apanha para formar os pensamentos.

A experiência escreve e grava em nosso espírito as idéias, e a razão irá associá-las, combiná-las ou separá-las, formando todos os nossos pensamentos. Por isso, David Hume dirá que a razão é o hábito de associar idéias, seja por semelhança, seja por diferença.

O exemplo mais importante (por causa das conseqüências futuras) oferecido por Hume para mostrar como formamos hábitos racionais é o da origem do princípio da causalidade (razão suficiente).

A experiência me mostra, todos os dias, que, se eu puser um líquido num recipiente e levar ao fogo, esse líquido ferverá, saindo do recipiente sob a forma de vapor. Se o recipiente estiver totalmente fechado e eu o destampar, receberei um bafo de vapor, como se o recipiente tivesse ficado pequeno para conter o líquido.

A experiência também me mostra, todo o tempo, que se eu puser um objeto sólido (um pedaço de vela, um pedaço de ferro) no calor do fogo, não só ele se derreterá, mas também passará a ocupar um espaço muito maior no interior do recipiente. A experiência também repete constantemente para mim a possibilidade que tenho de retirar um objeto preso dentro de um outro, se eu aquecer este último, pois, aquecido, ele solta o que estava preso no seu interior, parecendo alargar-se e aumentar de tamanho.

Experiências desse tipo, à medida que vão se repetindo sempre da mesma maneira, vão criando em mim o hábito de associar o calor com certos fatos. Adquiro o hábito de perceber o calor e, em seguida, um fato igual ou semelhante a outros que já percebi inúmeras vezes. E isso me leva a dizer: “O calor é a **causa** desses fatos”. Como os fatos são de aumento do volume ou da dimensão dos corpos submetidos ao calor, acabo concluindo: “O calor é a **causa** da dilatação dos corpos” e também “A dilatação dos corpos é o **efeito** do calor”. É assim, diz Hume, que nascem as ciências. São elas, portanto, hábito de associar idéias, em conseqüência das repetições da experiência.

Ora, ao mostrar como se forma o princípio da causalidade, Hume não está dizendo apenas que as idéias da razão se originam da experiência, mas está afirmando também que os próprios princípios da racionalidade são derivados da experiência.

Mais do que isso. A razão pretende, através de seus princípios, seus procedimentos e suas idéias, alcançar a realidade em seus aspectos universais e necessários. Em outras palavras, pretende conhecer a realidade tal como é em si mesma, considerando que o que conhece vale como verdade para todos os tempos e lugares (universalidade) e indica como as coisas são e como não poderiam, de modo algum, ser de outra maneira (necessidade).

Ora, Hume torna impossível tanto a universalidade quanto a necessidade pretendidas pela razão. O universal é apenas um nome ou uma palavra geral que

usamos para nos referirmos à repetição de semelhanças percebidas e associadas. O necessário é apenas o nome ou uma palavra geral que usamos para nos referirmos à repetição das percepções sucessivas no tempo. O universal, o necessário, a causalidade são meros hábitos psíquicos.

Problemas do inatismo

Se os princípios e as idéias da razão são inatos e por isso universais e necessários, como explicar que possam mudar?

Por exemplo, Platão afirmava que a idéia de justiça era inata, vinha da contemplação intelectual do justo em si ou do conhecimento racional das coisas justas em si. Sendo inata, era universal e necessária.

Sem dúvida, dizia o filósofo grego, os seres humanos variam muito nas suas opiniões sobre o justo e a justiça, pois essas opiniões se formam por experiência e esta varia de pessoa para pessoa, de época para época, de lugar para lugar. Por isso mesmo, são simples **opiniões**.

Uma **idéia verdadeira**, ao contrário, por ser verdadeira, é inata, universal e necessária, não sofrendo as variações das opiniões, que, além de serem variáveis, são, no mais das vezes, falsas, pois nossa experiência tende a ser enganosa ou enganada.

Qual era a idéia platônica da justiça? Era uma idéia moral ou uma idéia política.

Moralmente, uma pessoa é justa (pratica a idéia universal da justiça) quando faz com que o intelecto ou a razão domine e controle inteira e completamente seus impulsos passionais, seus sentimentos e suas emoções irracionais. Por quê? Porque o intelecto ou a razão é a parte melhor e superior de nossa alma ou espírito e deve dominar a parte inferior e pior, ligada aos desejos irracionais do nosso corpo.

Politicamente, uma sociedade é justa (isto é, pratica a idéia inata e universal de justiça) quando nela as classes sociais se relacionam como na moral. Em outras palavras, quando as classes inferiores forem dominadas e controladas pelas classes superiores.

A sociedade justa cria uma hierarquia ou uma escala de classes sociais e de poderes, onde a classe econômica, mais inferior, deve ser dominada e controlada pela classe militar, para que as riquezas não provoquem desigualdades, egoísmos, guerras, violências; a classe militar, por sua vez, deve ser dominada e controlada pela classe política para impedir que os militares queiram usar a força e a violência contra a sociedade e fazer guerras absurdas. Enfim, a classe política deve ser dominada e controlada pelos sábios (a razão), que não deixarão que os políticos abusem do poder e prejudiquem toda a sociedade.

Justiça, portanto, é o domínio da inteligência sobre os instintos, interesses e paixões, tanto no indivíduo quanto na sociedade.

Ora, o que acontece com a justiça moral platônica, isto é, com a idéia de um poder total da razão sobre as paixões e os sentimentos, os desejos e os impulsos, com o surgimento da psicanálise? Freud, seu criador, mostrou que não temos esse poder, que nossa consciência, nossa vontade e nossa razão podem menos que o nosso inconsciente, isto é, do que o desejo. Como uma idéia inata, afinal, perdeu a verdade?

O que acontece com a justiça política platônica quando alguns filósofos que estudaram a formação das sociedades e da política mostraram a igualdade de todos os cidadãos e afirmaram que nenhuma classe tem o direito de dominar e controlar outras, e que tal domínio e controle é, exatamente, a injustiça? Como uma idéia inata, afinal, perdeu a verdade?

Tomemos, agora, um outro exemplo, vindo da filosofia de Descartes.

Descartes considera que a realidade natural é regida por leis universais e necessárias do movimento, isto é, que a natureza é uma realidade mecânica. Considera também que as leis mecânicas ou leis do movimento elaboradas por sua filosofia ou por sua física são idéias racionais deduzidas de idéias inatas simples e verdadeiras.

Ora, quando comparamos a física de Descartes com a de Galileu, elaborada na mesma época, verificamos que a física galileana é oposta à cartesiana e é a que será provada e demonstrada verdadeira, a de Descartes sendo falsa. Como poderia isso acontecer, se as idéias da física cartesiana eram idéias inatas?

Os exemplos que propusemos indicam onde estão os dois grandes problemas do inatismo:

1. a própria razão pode mudar o conteúdo de idéias que eram consideradas universais e verdadeiras (é o caso da idéia platônica de justiça);

2. a própria razão pode provar que idéias racionais também podem ser falsas (é o caso da física cartesiana).

Se as idéias são racionais e verdadeiras, é porque correspondem à realidade. Ora, a realidade permanece a mesma e, no entanto, as idéias que a explicavam perderam a validade. Ou seja, o inatismo se depara com o problema da mudança das idéias, feita pela própria razão, e com o problema da falsidade das idéias, demonstrada pela própria razão.

Problemas do empirismo

O empirismo, por sua vez, se defronta com um problema insolúvel.

Se as ciências são apenas hábitos psicológicos de associar percepções e idéias por semelhança e diferença, bem como por contigüidade espacial ou sucessão temporal, então as ciências não possuem verdade alguma, não explicam realidade alguma, não alcançam os objetos e não possuem nenhuma objetividade.

Ora, o ideal racional da objetividade afirma que uma verdade é uma verdade porque corresponde à realidade das coisas e, portanto, não depende de nossos gostos, nossas opiniões, nossas preferências, nossos preconceitos, nossas fantasias, nossos costumes e hábitos. Em outras palavras, não é subjetiva, não depende de nossa vida pessoal e psicológica. Essa objetividade, porém, para o empirista, a ciência não pode oferecer nem garantir.

A ciência, mero hábito psicológico ou subjetivo, torna-se afinal uma ilusão, e a realidade tal como é em si mesma (isto é, a realidade objetiva) jamais poderá ser conhecida por nossa razão. Basta, por exemplo, que um belo dia eu ponha um líquido no fogo e, em lugar de vê-lo ferver e aumentar de volume, eu o veja gelar e diminuir de volume, para que toda a ciência desapareça, já que ela depende da repetição, da freqüência, do hábito de sempre percebermos uma certa sucessão de fatos à qual, também por hábito, demos o nome de princípio da causalidade.

Assim, do lado do empirismo, o problema colocado é o da impossibilidade do conhecimento objetivo da realidade.

RESUMINDO…

Do lado do inatismo, o problema pode ser formulado da seguinte maneira: como são inatos, as idéias e os princípios da razão são verdades intemporais que nenhuma experiência nova poderá modificar.

Ora, a História (social, política, científica e filosófica) mostra que idéias tidas como verdadeiras e universais não possuíam essa validade e foram substituídas por outras. Mas, por definição, uma idéia inata é sempre verdadeira e não pode ser substituída por outra. Se for substituída, então não era uma idéia verdadeira e, não sendo uma idéia verdadeira, não era inata.

Do lado do empirismo, o problema pode ser formulado da seguinte maneira: a racionalidade ocidental só foi possível porque a Filosofia e as ciências demonstraram que a razão é capaz de alcançar a universalidade e a necessidade que governam a própria realidade, isto é, as leis racionais que governam a Natureza, a sociedade, a moral, a política.

Ora, a marca própria da experiência é a de ser sempre individual, particular e subjetiva. Se o conhecimento racional for apenas a generalização e a repetição para todos os seres humanos de seus estados psicológicos, derivados de suas experiências, então o que chamamos de Filosofia, de ciência, de ética, etc. são nomes gerais para hábitos psíquicos e não um conhecimento racional verdadeiro de toda a realidade, tanto a realidade natural quanto a humana.

Problemas dessa natureza, freqüentes na história da Filosofia, suscitam, periodicamente, o aparecimento de uma corrente filosófica conhecida como **ceticismo**, para o qual a razão humana é incapaz de conhecer a realidade e por isso deve renunciar à verdade. O cético sempre manifesta explicitamente dúvidas toda vez que a razão tenha pretensão ao conhecimento verdadeiro do real.

Capítulo 4
Os problemas do inatismo e do empirismo: soluções filosóficas

Inatismo e empirismo: questões e respostas

Vimos, no capítulo anterior, que a razão enfrenta problemas sérios quanto à sua intenção de ser conhecimento universal e necessário da realidade. Vimos também que, como conseqüência de conflitos e impasses entre o inatismo e o empirismo, surgiu na Filosofia a tendência ao ceticismo, isto é, passou-se a duvidar de que o conhecimento racional, como conhecimento certo, verdadeiro e inquestionável, seria possível.

Neste capítulo vamos examinar algumas soluções propostas pela Filosofia para resolver essa questão.

Os problemas criados pela divergência entre inatistas e empiristas foram resolvidos em dois momentos: o primeiro é anterior à filosofia de David Hume e encontra-se na filosofia de Leibniz; o segundo é posterior à filosofia de Hume e encontra-se na filosofia de Kant.

A solução de Leibniz no século XVII

Leibniz estabeleceu uma distinção entre **verdades de razão** e **verdades de fato**.

As verdades de razão enunciam que uma coisa é, necessária e universalmente, não podendo de modo algum ser diferente do que é e de como é. O exemplo mais evidente das verdades de razão são as idéias matemáticas. É impossível que o triângulo não tenha três lados e que a soma de seus ângulos não seja igual a soma de dois ângulos retos; é impossível que um círculo não tenha todos os pontos eqüidistantes do centro e que não seja a figura formada pelo movimento de um semi-eixo ao redor de um centro fixo; é impossível que 2 + 2 não seja igual a 4; é impossível que o todo não seja maior do que as partes.

As verdades de razão são inatas. Isso não significa que uma criança, por exemplo, nasça conhecendo a matemática e sabendo realizar operações matemáticas, demonstrar teoremas ou resolver problemas nessa área do conhecimento. Significa que nascemos com a capacidade racional, puramente intelectual, para conhecer idéias que não dependem da experiência para serem formuladas e para serem verdadeiras.

As verdades de fato, ao contrário, são as que dependem da experiência, pois enunciam idéias que são obtidas através da sensação, da percepção e da memória.

As verdades de fato são empíricas e se referem a coisas que poderiam ser diferentes do que são, mas que são como são porque há uma causa para que sejam assim. Quando digo "Esta rosa é vermelha", nada impede que ela pudesse ser branca ou amarela, mas se ela é vermelha é porque alguma causa a fez ser assim e uma outra causa poderia tê-la feito amarela. Mas não é acidental ou contingente que ela tenha cor e é a cor que possui uma causa necessária.

As verdades de fato são verdades porque para elas funciona o princípio da razão suficiente, segundo o qual tudo o que existe, tudo o que percebemos e tudo aquilo de que temos experiência possui uma causa determinada e essa causa pode ser conhecida. Pelo princípio da razão suficiente – isto é, pelo conhecimento das causas – todas as verdades de fato podem tornar-se verdades necessárias e serem consideradas verdades de razão, ainda que para conhecê-las dependamos da experiência.

Observamos, assim, que, para Leibniz, o princípio da razão suficiente ou a idéia de causalidade universal e necessária permite manter as idéias inatas e as idéias empíricas. É justamente o princípio da causalidade, como vimos, que será alvo das críticas dos empiristas, na filosofia de David Hume. Para esse filósofo, o princípio da razão suficiente é apenas um hábito adquirido por experiência como resultado da repetição e da freqüência de nossas impressões sensoriais. A crítica de Hume à causalidade e ao princípio da razão suficiente leva à resposta de Kant.

A solução kantiana

A resposta aos problemas do inatismo e do empirismo oferecida pelo filósofo alemão do século XVIII, Immanuel Kant, é conhecida com o nome de "revolução copernicana" em Filosofia. Por quê? Qual a relação entre Kant e o que fizera Copérnico, quase dois séculos antes do kantismo?

Vejamos, muito brevemente, o que foi a revolução copernicana em astronomia para, depois, vermos o que foi ela em Filosofia.

A tradição antiga e medieval considerava que o mundo possuía limites (ou seja, o mundo era finito), sendo formado por um conjunto de sete esferas concêntricas, em cujo centro estava a Terra, imóvel. À volta da Terra giravam as esferas nas quais estavam presos os planetas (o Sol e a Lua eram considerados planetas). Em grego, Terra se diz *Gaia* ou *Geia*. Como ela se encontrava no centro, o sistema astronômico era chamado de **geocêntrico** e o mundo era explicado pelo **geocentrismo**.

A revolução copernicana demonstrou que o sistema geocêntrico era falso e que:

1. o mundo não é finito, mas é um Universo infinito;

2. os astros não estão presos em esferas, mas fazem um movimento (como demonstrará Kepler, depois de Copérnico), cuja forma é a de uma elipse;

3. o centro do Universo não é a Terra;

4. o Sol (como já fora demonstrado por outros astrônomos) não é um planeta, mas uma estrela, e a Terra, como os outros planetas, gira ao redor dele;

5. o próprio Sol também se move, mas não em volta da Terra.

Em grego, Sol se diz *Hélios* e por isso o sistema de Copérnico é chamado de **heliocêntrico**, e sua explicação, de **heliocentrismo**, pois o Sol está no centro do nosso sistema planetário e tudo se move ao seu redor.

Voltemos agora a Kant e observemos o que ele diz.

Inatistas e empiristas, isto é, todos os filósofos, parecem ser como astrônomos geocêntricos, buscando um centro que não é verdadeiro. Parecem, diz Kant, como alguém que, querendo assar um frango, fizesse o forno girar em torno dele e não o frango em torno do fogo.

Qual o engano dos filósofos?

Em lugar de, primeiro e antes de tudo, estudar o que é a própria razão e indagar o que ela pode e o que não pode conhecer, o que é a experiência e o que ela pode ou não pode conhecer; em vez, enfim, de procurar saber o que é a verdade, os filósofos preferiram começar dizendo o que a realidade é, afirmando que ela é racional e que, por isso, pode ser inteiramente conhecida pelas idéias da razão. Colocaram a realidade exterior ou os objetos do conhecimento no centro e fizeram a razão, ou o sujeito do conhecimento, girar em torno deles.

Façamos, pois, uma revolução copernicana em Filosofia: em vez de colocar no centro a realidade objetiva ou os objetos do conhecimento, dizendo que são racionais e que podem ser conhecidos tais como são em si mesmos, comecemos colocando no centro a própria razão.

Não é a razão a Luz Natural? Não é ela o Sol que ilumina todas as coisas e em torno do qual tudo gira? Comecemos, portanto, pela Luz Natural no centro do conhecimento e indaguemos: O que é ela? O que ela pode conhecer? Quais são as condições para que haja conhecimento verdadeiro? Quais são os limites que o conhecimento humano não pode transpor? Como a razão e a experiência se relacionam?

Comecemos, então, pelo **sujeito do conhecimento**. E comecemos mostrando que este sujeito é a razão universal e não uma subjetividade pessoal e psicológica, que ele é o **sujeito conhecedor** e não Pedro, Paulo, Maria ou Isabel, esta ou aquela pessoa, este ou aquele indivíduo.

O que é a razão?

A razão é uma estrutura vazia, uma forma pura sem conteúdos. Essa estrutura (e não os conteúdos) é que é universal, a mesma para todos os seres humanos, em todos os tempos e lugares. Essa estrutura é inata, isto é, não é adquirida através da experiência. Por ser inata e não depender da experiência para existir, a razão é, do ponto de vista do conhecimento, **anterior** à experiência. Ou, como escreve

Kant, a estrutura da razão é *a priori* (vem **antes** da experiência e não depende dela).

Porém, os conteúdos que a razão conhece e nos quais ela pensa, esses sim, dependem da experiência. Sem ela, a razão seria sempre vazia, inoperante, nada conhecendo. Assim, a experiência fornece a **matéria** (os conteúdos) do conhecimento para a razão e esta, por sua vez, fornece a **forma** (universal e necessária) do conhecimento. A matéria do conhecimento, por ser fornecida pela experiência, vem **depois** desta e por isso é, no dizer de Kant, *a posteriori*.

Qual o engano dos inatistas? Supor que os conteúdos ou a matéria do conhecimento são inatos. Não existem idéias inatas.

Qual o engano dos empiristas? Supor que a estrutura da razão é adquirida por experiência ou causada pela experiência. Na verdade, a experiência não é causa das idéias, mas é a **ocasião** para que a razão, recebendo a matéria ou o conteúdo, formule as idéias.

Dessa maneira, a estrutura da razão é inata e universal, enquanto os conteúdos são empíricos e podem variar no tempo e no espaço, podendo transformar-se com novas experiências e mesmo revelarem-se falsos, graças a experiências novas.

O que é o conhecimento racional, sem o qual não há Filosofia nem ciência?

É a **síntese** que a razão realiza entre uma forma universal inata e um conteúdo particular oferecido pela experiência.

Qual é a estrutura da razão?

A razão é constituída por três estruturas *a priori*:

1. a estrutura ou forma da sensibilidade, isto é, a estrutura ou forma da percepção sensível ou sensorial;

2. a estrutura ou forma do entendimento, isto é, do intelecto ou inteligência;

3. a estrutura ou forma da razão propriamente dita, quando esta não se relaciona nem com os conteúdos da sensibilidade, nem com os conteúdos do entendimento, mas apenas consigo mesma. Como, para Kant, só há conhecimento quando a experiência oferece conteúdos à sensibilidade e ao entendimento, a razão, separada da sensibilidade e do entendimento, **não conhece coisa alguma** e não é sua função conhecer. Sua função é a de **regular e controlar** a sensibilidade e o entendimento. Do ponto de vista do conhecimento, portanto, a razão é a função reguladora da atividade do sujeito do conhecimento.

A forma da sensibilidade é o que nos permite ter percepções, isto é, a forma é aquilo sem o que não pode haver percepção, sem o que a percepção seria impossível. Percebemos todas as coisas como dotadas de figura, dimensões (altura, largura, comprimento), grandeza: ou seja, nós as percebemos como realidades espaciais.

Não interessa se cada um de nós vê cores de uma certa maneira, gosta mais de uma cor ou de outra, ouve sons de uma certa maneira, gosta mais de certos sons do que de outros, etc. O que importa é que nada pode ser percebido por nós se não possuir propriedades espaciais; por isso, o **espaço** não é algo percebido, mas é o que permite haver percepção (percebemos lugares, posições, situações, mas não percebemos o próprio espaço). Assim, o espaço é a forma *a priori* da sensibilidade e existe em nossa razão antes e sem a experiência.

Também só podemos perceber as coisas como simultâneas ou sucessivas: percebemos as coisas como se dando num só instante ou em instantes sucessivos. Ou seja, percebemos as coisas como realidades temporais. Não percebemos o **tempo** (temos a experiência do passado, do presente e do futuro, porém não temos percepção do próprio tempo), mas ele é a condição de possibilidade da percepção das coisas e é a outra forma *a priori* da sensibilidade que existe em nossa razão antes da experiência e sem a experiência.

A percepção recebe conteúdos da experiência e a sensibilidade organiza racionalmente segundo a forma do espaço e do tempo. Essa organização espaço-temporal dos objetos do conhecimento é que é inata, universal e necessária.

O entendimento, por sua vez, organiza os conteúdos que lhe são enviados pela sensibilidade, isto é, organiza as percepções. Novamente o conteúdo é oferecido pela experiência sob a forma do espaço e do tempo, e a razão, através do entendimento, organiza tais conteúdos empíricos.

Essa organização transforma as percepções em conhecimentos intelectuais ou em conceitos. Para tanto, o entendimento possui *a priori* (isto é, antes da experiência e independente dela) um conjunto de elementos que organizam os conteúdos empíricos. Esses elementos são chamados de **categorias** e sem elas não pode haver conhecimento intelectual, pois são as condições para tal conhecimento. Com as categorias *a priori*, o sujeito do conhecimento formula os **conceitos**.

As categorias organizam os dados da experiência segundo a qualidade, a quantidade, a causalidade, a finalidade, a verdade, a falsidade, a universalidade, a particularidade. Assim, longe de a causalidade, a qualidade e a quantidade serem resultados de hábitos psicológicos associativos, eles são os instrumentos racionais com os quais o sujeito do conhecimento organiza a realidade e a conhece. As categorias, estruturas vazias, são as mesmas em toda época e em todo lugar, para todos os seres racionais.

Graças à universalidade e à necessidade das categorias, as ciências são possíveis e válidas; o empirismo, portanto, está equivocado.

Em instante algum Kant admite que a realidade, em si mesma, é espacial, temporal, qualitativa, quantitativa, causal, etc. Isso seria regredir ao forno girando em torno do frango. O que Kant afirma é que a razão e o sujeito do conhecimento possuem essas estruturas para poder conhecer e que, por serem

elas universais e necessárias, o conhecimento é racional e verdadeiro para os seres humanos.

É isso que a razão pode. O que ela não pode (e nisso inatistas e empiristas se enganaram) é supor que com suas estruturas passe a conhecer a realidade tal como esta é em si mesma. A razão conhece os objetos do conhecimento. O objeto do conhecimento é aquele conteúdo empírico que recebeu as formas e as categorias do sujeito do conhecimento. A razão não está nas coisas, mas em nós. A razão é sempre razão subjetiva e não pode pretender conhecer a realidade tal como ela seria em si mesma, nem pode pretender que exista uma razão objetiva governando as próprias coisas.

O erro dos inatistas e empiristas foi o de supor que nossa razão alcança a realidade em si. Para um inatista como Descartes, a realidade em si é espacial, temporal, qualitativa, quantitativa, causal. Para um empirista como Hume, a realidade em si pode ou não repetir fatos sucessivos no tempo, pode ou não repetir fatos contíguos no espaço, pode ou não repetir as mesmas seqüências de acontecimentos.

Para Kant, jamais poderemos saber se a realidade em si é espacial, temporal, causal, qualitativa, quantitativa. Mas sabemos que nossa razão possui uma estrutura universal, necessária e *a priori* que organiza necessariamente a realidade em termos das **formas** da sensibilidade e dos **conceitos** e **categorias** do entendimento. Como razão subjetiva, nossa razão pode garantir a verdade da Filosofia e da ciência.

A resposta de Hegel

Um filósofo alemão do século XIX, Hegel, ofereceu uma solução para o problema do inatismo e do empirismo posterior à de Kant.

Hegel criticou o inatismo, o empirismo e o kantismo. A todos endereçou a mesma crítica, qual seja, a de não haverem compreendido o que há de mais fundamental e de mais essencial à razão: a razão é histórica.

De fato, a Filosofia, preocupada em garantir a diferença entre a mera opinião (“eu acho que”, “eu gosto de”, “eu não gosto de”) e a verdade (“eu penso que”, “eu sei que”, “isto é assim porque”), considerou que as idéias só seriam racionais e verdadeiras se fossem intemporais, perenes, eternas, as mesmas em todo tempo e em todo lugar. Uma verdade que mudasse com o tempo ou com os lugares seria mera opinião, seria enganosa, não seria verdade. A razão, sendo a fonte e a condição da verdade, teria também que ser intemporal.

É essa intemporalidade atribuída à verdade e à razão que Hegel criticou em toda a Filosofia anterior.

Ao afirmar que a razão é histórica, Hegel não está, de modo algum, dizendo que a razão é algo relativo, que vale hoje e não vale amanhã, que serve aqui e não serve ali, que cada época não alcança verdades universais. Não. O que Hegel está

dizendo é que a mudança, a transformação da razão e de seus conteúdos é obra racional da própria razão. A razão não é uma vítima do tempo, que lhe roubaria a verdade, a universalidade, a necessidade. A razão não está **na** História; ela **é** a História. A razão não está **no** tempo; ela **é** o tempo. Ela dá sentido ao tempo.

Hegel também fez uma crítica aos inatistas e aos empiristas muito semelhante à que Kant fizera. Ou seja, inatistas e empiristas acreditam que o conhecimento racional vem das próprias coisas para nós, que o conhecimento depende exclusivamente da ação das coisas sobre nós, e que a verdade é a correspondência entre a coisa e a idéia da coisa.

Para o empirista, a realidade "entra" em nós pela experiência. Para o inatista a verdade "entra" em nós pelo poder de uma força espiritual que a coloca em nossa alma, de modo que as idéias inatas não são produzidas pelo próprio sujeito do conhecimento ou pela própria razão, mas são colocadas em nós por uma força sábia e superior a nós (como Deus, por exemplo). Assim, o conhecimento parece depender inteiramente de algo que vem de fora para dentro de nós. No caso dos inatistas, depende da divindade; no caso dos empiristas, depende da experiência sensível.

Inatistas e empiristas se enganaram por excesso de objetivismo, isto é, por julgarem que o conhecimento racional dependeria inteiramente dos objetos do conhecimento.

Mas Kant também se enganou e pelo motivo oposto, isto é, por excesso de subjetivismo, por acreditar que o conhecimento racional dependeria exclusivamente do sujeito do conhecimento, das estruturas da sensibilidade e do entendimento.

A razão, diz Hegel, não é nem exclusivamente razão objetiva (a verdade está nos objetos) nem exclusivamente subjetiva (a verdade está no sujeito), mas **ela é a unidade necessária do objetivo e do subjetivo**. Ela é o conhecimento da harmonia entre as coisas e as idéias, entre o mundo exterior e a consciência, entre o objeto e o sujeito, entre a verdade objetiva e a verdade subjetiva. O que é afinal a razão para Hegel?

A razão é:

1. o conjunto das leis do pensamento, isto é, os princípios, os procedimentos do raciocínio, as formas e as estruturas necessárias para pensar, as categorias, as idéias – é razão subjetiva;

2. a ordem, a organização, o encadeamento e as relações das próprias coisas, isto é, a realidade objetiva e racional – é razão objetiva;

3. a relação interna e necessária entre as leis do pensamento e as leis do real. Ela é a unidade da razão subjetiva e da razão objetiva.

Por que a razão é histórica?

A unidade ou harmonia entre o objetivo e o subjetivo, entre a realidade das coisas e o sujeito do conhecimento não é um dado eterno, algo que existiu desde todo o sempre, mas é uma **conquista** da razão e essa conquista a razão realiza no tempo. A razão não tem como ponto de partida essa unidade, mas a tem como ponto de chegada, como **resultado** do percurso histórico ou temporal que ela própria realiza.

Qual o melhor exemplo para compreender o que Hegel quer dizer? O melhor exemplo é o que acabamos de ver nos capítulos 2 e 3 desta unidade.

Vimos que os inatistas começaram combatendo a suposição de que opinião e verdade são a mesma coisa. Para livrarem-se dessa suposição, o que fizeram eles? Disseram que a opinião pertence ao campo da experiência sensorial, pessoal, psicológica, instável e que as idéias da razão são inatas, universais, necessárias, imutáveis.

Os empiristas, no entanto, negaram que os inatistas tivessem acertado, negaram que as idéias pudessem ser inatas e fizeram a razão depender da experiência psicológica ou da percepção. Ao fazê-lo, revelaram os pontos fracos dos inatistas, mas abriram o flanco para um problema que não podiam resolver, isto é, a validade das ciências.

A filosofia kantiana negou, então, que inatistas e empiristas estivessem certos. Negou que pudéssemos conhecer a realidade em si das coisas, negou que a razão possuísse conteúdos inatos, mostrando que os conteúdos dependem da experiência; mas negou também que a experiência fosse a causa da razão, ou que esta fosse adquirida, pois possui formas e estruturas inatas. Kant deu prioridade ao sujeito do conhecimento, enquanto empiristas e inatistas davam prioridade ao objeto do conhecimento.

Que diz Hegel? Que esses conflitos filosóficos são a história da razão buscando conhecer-se a si mesma e que, graças a tais conflitos, graças às contradições entre as filosofias, a Filosofia pode chegar à descoberta da razão como síntese, unidade ou harmonia das teses opostas ou contraditórias.

Em cada momento de sua história, a razão produziu uma tese a respeito de si mesma e, logo a seguir, uma tese contrária à primeira ou uma antítese. Cada tese e cada antítese foram momentos necessários para a razão conhecer-se cada vez mais. Cada tese e cada antítese foram verdadeiras, mas parciais. Sem elas, a razão nunca teria chegado a conhecer-se a si mesma. Mas a razão não pode ficar estacionada nessas contradições que ela própria criou, por uma necessidade dela mesma: precisa ultrapassá-las numa síntese que una as teses contrárias, mostrando onde está a verdade de cada uma delas e conservando essa verdade. Essa é a razão histórica.

Empiristas, kantianos e hegelianos

Embora Hegel tenha proposto sintetizar a história da razão, considerando, portanto, que inatistas, empiristas e kantianos eram parte do passado dessa história, isso não significa que todos os filósofos tenham aceitado a solução hegeliana como resposta final.

Assim, os empiristas não desapareceram. Reformularam muitas de suas teses e posições, mas permaneceram empiristas. Em outras palavras, persiste, na Filosofia, uma corrente empirista. Foi também o que aconteceu com os filósofos inatistas; o mesmo pode ser dito com relação aos que adotaram a filosofia kantiana. Reformularam teses, acrescentaram novas idéias e perspectivas, mas se mantiveram kantianos.

Há os que aceitaram a solução hegeliana, assim como há os que a recusaram e dos quais falaremos no próximo capítulo.

Capítulo 5
A razão na Filosofia contemporânea

A razão histórica

Conforme vimos no capítulo anterior, nem todos os filósofos aceitaram a solução hegeliana para as dificuldades criadas para a razão com o conflito entre inatismo e empirismo.

É o caso do filósofo alemão Edmund Husserl, criador da **fenomenologia** (que descreve as estruturas da consciência), que manteve o inatismo, mas com as contribuições trazidas pelo kantismo. Em outras palavras, a fenomenologia considera a razão uma estrutura da consciência (como Kant), mas cujos conteúdos são produzidos por ela mesma, independentemente da experiência (diferentemente do que dissera Kant).

O que chamamos de "mundo" ou "realidade", diz Husserl, não é um conjunto ou um sistema de coisas e pessoas, animais e vegetais. O mundo ou a realidade é um conjunto de **significações** ou de **sentidos** que são produzidos pela consciência ou pela razão. A razão é "doadora do sentido" e ela "constitui a realidade" enquanto sistemas de significações que dependem da estrutura da própria consciência.

As significações não são pessoais, psicológicas, sociais, mas universais e necessárias. Elas são as **essências**, isto é, o **sentido** impessoal, intemporal, universal e necessário de toda a realidade, que só existe para a consciência e pela consciência. A razão é razão subjetiva que cria o mundo como racionalidade objetiva. Isto é, o mundo tem sentido objetivo porque a razão lhe dá sentido.

Assim, por exemplo, a razão não estuda os conteúdos psicológicos de minha vida pessoal, mas pergunta: O que é a vida psíquica? O que são e como são a memória, a imaginação, a sensação, a percepção?

A pergunta "O que é?" não se refere a uma descrição dos processos mentais e físicos que nos fazem lembrar, imaginar, sentir ou perceber. Essa pergunta se refere à descrição do **sentido** da memória, da imaginação, da sensação, da percepção, isto é, se refere à **essência** delas, independentemente de nossas experiências psicológicas pessoais. A fenomenologia não indaga, por exemplo, se uma certa idéia ou uma certa opinião são causadas pela vida em sociedade, mas pergunta: O que é o social? O que é a sociedade? As respostas a essas perguntas formam as **significações** ou **essências** e são elas o conteúdo que a própria razão oferece a si mesma para dar sentido à realidade.

A fenomenologia afasta-se, portanto, da solução hegeliana, pois não admite que as formas e os conteúdos da razão mudem no tempo e com o tempo. Elas se enriquecem e se ampliam no tempo, mas não se transformam **por causa** do tempo.

Razão e sociedade

Diferentemente da fenomenologia, outros filósofos, como os que criaram a chamada Escola de Frankfurt ou Teoria Crítica, adotam a solução hegeliana, mas com uma modificação fundamental. Os filósofos dessa Escola, como Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Max Horkheimer, têm uma formação marxista e, por isso, recusam a idéia hegeliana de que a História é obra da própria razão, ou que as transformações históricas da razão são realizadas pela própria razão, sem que esta seja condicionada ou determinada pelas condições sociais, econômicas e políticas.

Para esses filósofos, o engano de Hegel está, em primeiro lugar, na suposição de que a razão seja uma força histórica autônoma (isto é, não condicionada pela situação material ou econômica, social e política de uma época), e, em segundo lugar, na suposição de que a razão é a força histórica que cria a própria sociedade, a política, a cultura. Para esses filósofos, Hegel está correto quando afirma que as mudanças históricas ocorrem pelos conflitos e contradições, mas está enganado ao supor que tais conflitos se dão entre diferentes formas da razão, pois eles se dão como conflitos e contradições sociais e políticas, modificando a própria razão.

Os filósofos da Teoria Crítica consideram que existem, na verdade, duas modalidades da razão: a **razão instrumental** ou razão técnico-científica, que está a serviço da exploração e da dominação, da opressão e da violência, e a **razão crítica** ou filosófica, que reflete sobre as contradições e os conflitos sociais e políticos e se apresenta como uma força liberadora.

A Escola de Frankfurt mantém a idéia hegeliana de que há uma continuidade temporal ou histórica entre a forma anterior da racionalidade e a forma seguinte: a razão moderna, por exemplo, não surge de repente e do nada, mas resulta de contradições e conflitos sócio-políticos do final da Idade Média e da Renascença, de modo que, ao superar a racionalidade medieval e renascentista, nasce como racionalidade moderna.

Cada nova forma da racionalidade é a vitória sobre os conflitos das formas anteriores, sem que haja ruptura histórica entre elas. Mudanças sociais, políticas e culturais determinam mudanças no pensamento, e tais mudanças são a solução realizada pelo tempo presente para os conflitos e as contradições do passado.

A razão não determina nem condiciona a sociedade (como julgara Hegel), mas é determinada e condicionada pela sociedade e suas mudanças. Assim, os inatistas se enganam ao supor a imutabilidade dos conteúdos da razão e os empiristas se

enganam ao supor que as mudanças são acarretadas por nossas experiências, quando, na verdade, são produzidas por transformações globais de uma sociedade.

Razão e descontinuidade temporal

Nos anos 60, desenvolveu-se, sobretudo na França, uma corrente científica (iniciado na lingüística e na antropologia social) chamada **estruturalismo**. Para os estruturalistas, o mais importante não é a mudança ou a transformação de uma realidade (de uma língua, de uma sociedade indígena, de uma teoria científica), mas a **estrutura** ou a forma que ela tem no presente.

A estrutura passada e a estrutura futura são consideradas estruturas **diferentes** entre si e **diferentes** da estrutura presente, sem que haja interesse em acompanhar temporalmente a passagem de uma estrutura para outra. Assim, o estruturalismo científico desconsidera a posição filosófica de tipo hegeliano, tendo maior afinidade com a kantiana. O estruturalismo teve uma grande influência sobre o pensamento filosófico e isso se refletiu na discussão sobre a razão.

Se observarmos bem, notaremos que a solução hegeliana revela uma concepção cumulativa e otimista da razão:

? **Cumulativa:** Hegel considera que a razão, na batalha interna entre teses e antíteses, vai sendo enriquecida, vai acumulando conhecimentos cada vez maiores sobre si mesma, tanto como conhecimento da racionalidade do real (razão objetiva), quanto como conhecimento da capacidade racional para o conhecimento (razão subjetiva).

? **Otimista:** para Hegel, a razão possui força para não se destruir a si mesma em suas contradições internas; ao contrário, supera cada uma delas e chega a uma síntese harmoniosa de todos os momentos que constituíram a sua história.

Influenciados pelo estruturalismo, vários filósofos franceses, como Michel Foucault, Jacques Derrida e Giles Delleuze, estudando a história da Filosofia, das ciências, da sociedade, das artes e das técnicas, disseram que, sem dúvida, a razão é histórica – isto é, muda temporalmente – mas essa história não é cumulativa, evolutiva, progressiva e contínua. Pelo contrário, é descontínua, se realiza por saltos e cada estrutura nova da razão possui um sentido próprio, válido apenas para ela.

Dizem eles que uma teoria (filosófica ou científica) ou uma prática (ética, política, artística) são novas justamente quando rompem as concepções anteriores e as substituem por outras completamente diferentes, não sendo possível falar numa continuidade progressiva entre elas, pois são tão diferentes que não há como nem por que compará-las e julgar uma delas mais atrasada e a outra mais adiantada.

Assim, por exemplo, a teoria da relatividade, elaborada por Einstein, não é continuação evoluída e melhorada da física clássica, formulada por Galileu e

Newton, mas é uma **outra** física, com conceitos, princípios e procedimentos completamente novos e diferentes. Temos duas físicas diferentes, cada qual com seu sentido e valor próprio.

Não se pode falar num processo, numa evolução ou num avanço da razão a cada nova teoria, pois a novidade significa justamente que se trata de algo tão novo, tão diferente e tão outro que será absurdo falar em continuidade e avanço. Não há como dizer que as idéias e as teorias passadas são falsas, erradas ou atrasadas: elas simplesmente são diferentes das outras porque se baseiam em princípios, interpretações e conceitos novos.

Em cada época de sua história, a razão cria modelos ou paradigmas explicativos para os fenômenos ou para os objetos do conhecimento, não havendo continuidade nem pontos comuns entre eles que permitam compará-los. Agora, em lugar de um processo linear e contínuo da razão, fala-se na invenção de formas diferentes de racionalidade, de acordo com critérios que a própria razão cria para si mesma. A razão grega é diferente da medieval que, por sua vez, é diferente da renascentista e da moderna. A razão moderna e a iluminista também são diferentes, assim como a razão hegeliana é diferente da contemporânea.

Por que ainda falamos em *razão*?

Diante das concepções descontinuístas da razão, podemos fazer duas perguntas:

1ª. Se, em cada época, por motivos históricos e teóricos determinados, a razão muda inteiramente, o que queremos dizer quando continuamos empregando a palavra *razão*?

2ª. Se, em cada ciência, cada filosofia, cada teoria, cada expressão do pensamento, nada há em comum com as anteriores e as posteriores, por que dizemos que algumas são racionais e outras não o são? A razão não seria, afinal, um mito que nossa cultura inventou para si mesma?

Podemos responder à primeira pergunta dizendo que continuamos a falar em razão, apesar de haver muitas e diferentes "razões", porque mantemos uma idéia que é essencial à noção ocidental de razão. Que idéia é essa? A de que a realidade, o mundo natural e cultural, os seres humanos, sua ações e obras **têm sentido** e que esse sentido **pode ser conhecido**. É o ideal do conhecimento objetivo que é conservado quando continuamos a falar em razão.

Com relação à segunda pergunta, podemos dizer que, em cada época, os membros da sociedade e da cultura ocidentais julgam a validade da própria razão como capaz ou incapaz de realizar o ideal do conhecimento. Esse julgamento pode ser realizado de duas maneiras.

A primeira maneira ou o primeiro critério de avaliação da capacidade racional é o da **coerência interna** de um pensamento ou de uma teoria. Ou seja, quando um pensamento ou uma teoria se propõem a oferecer um conhecimento, simultaneamente também oferecem os princípios, os conceitos e os

procedimentos que sustentam a explicação apresentada. Quando não há compatibilidade entre a explicação e os princípios, os conceitos e os procedimentos oferecidos, dizemos que não há coerência e que o pensamento ou a teoria não são racionais. A razão é, assim, o critério de que dispomos para a avaliação, o instrumento para julgar a validade de um pensamento ou de uma teoria, julgando sua coerência ou incoerência consigo mesmos.

A segunda maneira é diferente da anterior. Agora, pergunta-se se um pensamento ou uma teoria contribuem ou não para que os seres humanos conheçam e compreendam as circunstâncias em que vivem, contribuem ou não para alterar situações que os seres humanos julgam inaceitáveis ou intoleráveis, contribuem ou não para melhorar as condições em que os seres humanos vivem. Assim, a razão, além de ser o critério para avaliar os conhecimentos, é também um instrumento crítico para compreendermos as circunstâncias em que vivemos, para mudá-las ou melhorá-las. A razão tem um potencial ativo ou transformador e por isso continuamos a falar nela e a desejá-la.

Razão e realidade

Os dois critérios vistos acima – a coerência interna de um pensamento ou de uma teoria e o potencial crítico-transformador dos conhecimentos – também nos ajudam a perceber quando a razão vira mito e deixa de ser razão.

Analisemos como exemplo as teorias que defendem o racismo e que são tidas como científicas ou racionais.

As teorias racistas se apresentam usando princípios, conceitos e procedimentos (ou métodos) racionais, científicos. Fazem pesquisas biológicas, genéticas, químicas, sociológicas; usam a indução e a dedução; definem conceitos, inferem conclusões dos dados obtidos por experiência e por cálculos estatísticos. Usando tais procedimentos, fazem demonstrações e por meio delas pretendem provar:

1. que existem raças;

2. que as raças são biológica e geneticamente diferentes;

3. que há raças atrasadas e adiantadas, inferiores e superiores;

4. que as raças atrasadas e inferiores não são capazes, por exemplo, de desenvolvimento intelectual e estão naturalmente destinadas ao trabalho manual, pois sua razão é muito pequena e não conseguem compreender as idéias mais complexas e avançadas;

5. que as raças adiantadas e superiores estão naturalmente destinadas a dominar o planeta e que, se isso for necessário para seu bem, têm o direito de exterminar as raças atrasadas e inferiores;

6. que, para o bem das raças inferiores e das superiores, deve haver segregação racial (separação dos locais de moradia, de trabalho, de educação, de lazer, etc.), pois a não-segregação pode fazer as inferiores arrastarem as superiores para seu

baixo nível, assim como pode fazer as superiores tentarem inutilmente melhorar o nível das inferiores.

Ora, a razão pode demonstrar que a "racionalidade" racista é irracional e que está a serviço da violência, da ignorância e da destruição.

Assim, a biologia e a genética demonstram que há diferenças na formação anatômico-fisiológica dos seres humanos em decorrência de diferenças internas do organismo e de diferenças ecológicas, isto é, do meio ambiente, e que tais diferenças não produzem "raças". "Raça", portanto, é uma palavra inventada para avaliar, julgar e manipular as diferenças biológicas e genéticas.

A sociologia, a antropologia e a história demonstram que as diferenças que a biologia e a genética apresentam não decorrem somente das diferenças nas condições ambientais, mas também são produzidas pelas diferentes maneiras pelas quais os grupos sociais definem as relações de trabalho, de parentesco, as formas de avaliação, de vestuário, de habitação, etc. Essas diferenças não formam "raças" e, portanto, "raça" é uma palavra inventada para avaliar, julgar e manipular tais diferenças.

A ciência política e econômica demonstra que, no interior de uma mesma sociedade, formam-se grupos e classes sociais que se apropriam das riquezas e do poder, colocam (pela força, pelo medo, pela superstição, pela mentira, pela ilusão) outros grupos e classes sociais sob sua dominação e justificam tal fato afirmando que tais grupos ou classes são inferiores e que possuem características físicas e mentais que os fazem ser uma "raça inferior". "Raça", portanto, não existe. É uma palavra inventada para legitimar a exploração e a dominação que um grupo social e político exerce sobre os outros grupos.

A psicologia demonstra que as capacidades mentais de todos os grupos e classes sociais de uma cultura são iguais, mas que se manifestam de modos diferenciados dependendo dos modos de vida, de trabalho, de acesso à escola e à educação formal, das crenças religiosas, de valores morais e artísticos diferentes, etc. Essas diferenças não formam "raças" e, portanto, "raça" é uma palavra inventada para transformar as diferenças em justificativas para discriminações e exclusões.

A Filosofia, recolhendo fatos, dados, resultados e demonstrações feitos pelas várias ciências, pode, então, concluir dizendo que:

1. a teoria do racismo é falsa, não é científica e é irracional;

2. a teoria "científica" do racismo é, na verdade, uma prática (e não uma teoria) econômica, social, política e cultural para justificar a violência contra seres humanos e, portanto, é inaceitável para as ciências, para a Filosofia e para a razão. Uma "razão" racista não é razão, mas ignorância, preconceito, violência e irrazão.

RECAPITULANDO…

No caminho que fizemos até aqui (sobretudo no capítulo 4 da unidade 1 e nos capítulos 2 e 3 da unidade 2) notamos que a Filosofia e a razão estão na História e possuem uma história. Notamos também que as respostas filosóficas aos dilemas criados pelo inatismo e pelo empirismo se transformaram em novas dificuldades e novos problemas. Vimos, finalmente, que as concepções contemporâneas da razão são tão radicais que chegamos a indagar se ainda poderíamos continuar falando em *razão*.

A essa indagação procuramos responder mostrando que a permanência da razão se deve ao fato de considerarmos que a realidade (natural, social, cultural, histórica) tem sentido e que este pode ser conhecido, mesmo quando isso implique modificar a noção de razão e alargá-la.

Dissemos também que a razão permanece porque a própria razão exige que seu trabalho de conhecimento seja julgado por ela mesma, e que, para esse julgamento da racionalidade dos conhecimentos e das ações, a razão oferece dois critérios principais:

1. o critério lógico da coerência interna de um pensamento ou de uma teoria, isto é, a avaliação da compatibilidade e da incompatibilidade entre os princípios, conceitos, definições e procedimentos empregados e as conclusões ou resultados obtidos;

2. o critério ético-político do papel da razão e do conhecimento para a compreensão das condições em que vivem os seres humanos e para sua manutenção, melhoria ou transformação.

Aprendendo com as dificuldades da razão

Vimos também que:

1. mesmo quando os filósofos, para resolver os impasses do inatismo, do empirismo e do kantismo, afirmam que a razão é histórica, nem por isso entendem a mesma coisa;

2. dizer que a razão é histórica pode significar: a razão evolui, progride continuamente no tempo, avança e se torna cada vez melhor; mas também pode significar: a razão muda radicalmente em cada época, sua história é feita de rupturas e descontinuidades e não há como, nem por que comparar as diferentes formas da racionalidade, cada qual tendo sua necessidade própria e seu valor próprio para o momento em que foi proposta;

3. dizer que a história da razão é descontínua poderia levar a pensar que, afinal, a palavra *razão* não indica nada de muito preciso, nada de muito claro e rigoroso e que, talvez, seja um mito que a cultura ocidental inventou para si mesma. Mas pode também significar uma outra coisa, muito mais importante: que a razão não é a estrutura universal do espírito humano e sim um meio precioso de que

dispomos para criar, julgar e avaliar conhecimentos, para dar sentido às coisas, às situações e aos acontecimentos e para transformar nossa existência individual e coletiva.

Ora, o que fizemos até aqui foi um percurso no qual a razão não cessa de indagar a si mesma o que ela é, o que ela pode e vale, por que ela existe. As crises da razão são enfrentadas por ela, na medida em que são criadas por ela mesma em sua relação com a produção dos conhecimentos e com as condições históricas nas quais ela se realiza.

É verdade que tomar a razão pelo prisma de suas dificuldades e de seus impasses pode levar ao risco de cairmos na atitude cética, isto é, na posição dos que não acreditam que a razão seja capaz de conhecimentos verdadeiros. Isso, no entanto, só aconteceria se imaginássemos que a razão deveria ser imutável, intemporal e a-histórica e, portanto, algo que estaria em nós, mas que seria completamente diferente de nós, já que somos mutáveis, temporais e históricos. O cético é, afinal, aquele que, no fundo, deseja uma razão absoluta (impossível) e por isso despreza a razão humana tal como ela existe, pois da forma como ela existe, ele, o cético, não pode conhecê-la.

Podemos dizer ainda que tomar a razão pelo prisma de suas dificuldades e de seus impasses, de suas conquistas e perdas é a melhor vacina que a Filosofia possui contra uma doença intelectual muito perigosa chamada **dogmatismo**.

Dogmatismo vem da palavra grega *dogma*, que significa: uma opinião estabelecida por decreto e ensinada como uma doutrina, sem contestação. Por ser uma opinião decretada ou uma doutrina inquestionada, um dogma é tomado como uma verdade que não pode ser contestada nem criticada, como acontece, por exemplo, na nossa vida cotidiana, quando, diante de uma pergunta ou de uma dúvida que apresentamos, nos respondem: “É assim porque é assim e porque tem que ser assim”. O dogmatismo é uma atitude autoritária e submissa. Autoritária, porque não admite dúvida, contestação e crítica. Submissa, porque se curva às opiniões estabelecidas.

As crises, as dificuldades e os impasses da razão mostram, assim, o oposto do dogmatismo. Indicam atitude reflexiva e crítica própria da racionalidade, destacando a importância fundamental da liberdade de pensamento para a própria razão e para a Filosofia.

Unidade 3

A verdade

Capítulo 1
Ignorância e verdade

A verdade como um valor

"Não se aprende Filosofia, mas a filosofar", já disse Kant. A Filosofia não é um conjunto de idéias e de sistemas que possamos apreender automaticamente, não é um passeio turístico pelas paisagens intelectuais, mas uma decisão ou deliberação orientada por um valor: a verdade. É o desejo do verdadeiro que move a Filosofia e suscita filosofias.

Afirmar que a verdade é um valor significa: o verdadeiro confere às coisas, aos seres humanos, ao mundo um sentido que não teriam se fossem considerados indiferentes à verdade e à falsidade.

Ignorância, incerteza e insegurança

Ignorar é não saber alguma coisa. A ignorância pode ser tão profunda que sequer a percebemos ou a sentimos, isto é, não sabemos que não sabemos, não sabemos que ignoramos. Em geral, o estado de ignorância se mantém em nós enquanto as crenças e opiniões que possuímos para viver e agir no mundo se conservam como eficazes e úteis, de modo que não temos nenhum motivo para duvidar delas, nenhum motivo para desconfiar delas e, conseqüentemente, achamos que sabemos tudo o que há para saber.

A incerteza é diferente da ignorância porque, na incerteza, descobrimos que somos ignorantes, que nossas crenças e opiniões parecem não dar conta da realidade, que há falhas naquilo em que acreditamos e que, durante muito tempo, nos serviu como referência para pensar e agir. Na incerteza não sabemos o que pensar, o que dizer ou o que fazer em certas situações ou diante de certas coisas, pessoas, fatos, etc. Temos dúvidas, ficamos cheios de perplexidade e somos tomados pela insegurança.

Outras vezes, estamos confiantes e seguros e, de repente, vemos ou ouvimos alguma coisa que nos enche de espanto e de admiração, não sabemos o que pensar ou o que fazer com a novidade do que vimos ou ouvimos porque as crenças, opiniões e idéias que possuímos não dão conta do novo. O espanto e a admiração, assim como antes a dúvida e a perplexidade, nos fazem querer saber o que não sabemos, nos fazem querer sair do estado de insegurança ou de encantamento, nos fazem perceber nossa ignorância e criam o desejo de superar a incerteza.

Quando isso acontece, estamos na disposição de espírito chamada **busca da verdade**.

O desejo da verdade aparece muito cedo nos seres humanos como desejo de confiar nas coisas e nas pessoas, isto é, de acreditar que as coisas são exatamente tais como as percebemos e o que as pessoas nos dizem é digno de confiança e crédito. Ao mesmo tempo, nossa vida cotidiana é feita de pequenas e grandes decepções e, por isso, desde cedo, vemos as crianças perguntarem aos adultos se tal ou qual coisa "é de verdade ou é de mentira".

Quando uma criança ouve uma história, inventa uma brincadeira ou um brinquedo, quando joga, vê um filme ou uma peça teatral, está sempre atenta para saber se "é de verdade ou de mentira", está sempre atenta para a diferença entre o "de mentira" e a mentira propriamente dita, isto é, para a diferença entre brincar, jogar, fingir e faltar à confiança.

Quando uma criança brinca, joga e finge, está criando um outro mundo, mais rico e mais belo, mais cheio de possibilidades e invenções do que o mundo onde, de fato, vive. Mas sabe, mesmo que não formule explicitamente tal saber, que há uma diferença entre imaginação e percepção, ainda que, no caso infantil, essa diferença seja muito tênue, muito leve, quase imperceptível – tanto assim, que a criança acredita em mundos e seres maravilhosos como parte do mundo real de sua vida.

Por isso mesmo, a criança é muito sensível à mentira dos adultos, pois a mentira é diferente do "de mentira", isto é, a mentira é diferente da imaginação e a criança se sente ferida, magoada, angustiada quando o adulto lhe diz uma mentira, porque, ao fazê-lo, quebra a relação de confiança e a segurança infantis.

Quando crianças, estamos sujeitos a duas decepções: a de que os seres, as coisas, os mundos maravilhosos não existem "de verdade" e a de que os adultos podem dizer-nos falsidades e nos enganar. Essa dupla decepção pode acarretar dois resultados opostos: ou a criança se recusa a sair do mundo imaginário e sofre com a realidade como alguma coisa ruim e hostil a ela; ou, dolorosamente, aceita a distinção, mas também se torna muito atenta e desconfiada diante da palavra dos adultos. Nesse segundo caso, a criança também se coloca na disposição da **busca da verdade**.

Nessa busca, a criança pode desejar um mundo melhor e mais belo que aquele em que vive e encontrar a verdade nas obras de arte, desejando ser artista também. Ou pode desejar saber como e por que o mundo em que vive é tal como é e se ele poderia ser diferente ou melhor do que é. Nesse caso, é despertado nela o desejo de conhecimento intelectual e o da ação transformadora.

A criança não se decepciona nem se desilude com o "faz-de-conta" porque sabe que é um "faz-de-conta". Ela se decepciona ou se desilude quando descobre que querem que acredite como sendo "de verdade" alguma coisa que ela sabe ou que

ela supunha que fosse "de faz-de-conta", isto é, decepciona-se e desilude-se quando descobre a mentira. Os jovens se decepcionam e se desiludem quando descobrem que o que lhes foi ensinado e lhes foi exigido oculta a realidade, reprime sua liberdade, diminui sua capacidade de compreensão e de ação. Os adultos se desiludem ou se decepcionam quando enfrentam situações para as quais o saber adquirido, as opiniões estabelecidas e as crenças enraizadas em suas consciências não são suficientes para que compreendam o que se passa nem para que possam agir ou fazer alguma coisa.

Assim, seja na criança, seja nos jovens ou nos adultos, a busca da verdade está sempre ligada a uma decepção, a uma desilusão, a uma dúvida, a uma perplexidade, a uma insegurança ou, então, a um espanto e uma admiração diante de algo novo e insólito.

Dificuldades para a busca da verdade

Em nossa sociedade, é muito difícil despertar nas pessoas o desejo de buscar a verdade. Pode parecer paradoxal que assim seja, pois parecemos viver numa sociedade que acredita nas ciências, que luta por escolas, que recebe durante 24 horas diárias informações vindas de jornais, rádios e televisões, que possui editoras, livrarias, bibliotecas, museus, salas de cinema e de teatro, vídeos, fotografias e computadores.

Ora, é justamente essa enorme quantidade de veículos e formas de informação que acaba tornando tão difícil a busca da verdade, pois todo mundo acredita que está recebendo, de modos variados e diferentes, informações científicas, filosóficas, políticas, artísticas e que tais informações são verdadeiras, sobretudo porque tal quantidade informativa ultrapassa a experiência vivida pelas pessoas, que, por isso, não têm meios para avaliar o que recebem.

Bastaria, no entanto, que uma mesma pessoa, durante uma semana, lesse de manhã quatro jornais diferentes e ouvisse três noticiários de rádio diferentes; à tarde, freqüentasse duas escolas diferentes, onde os mesmos cursos estariam sendo ministrados; e, à noite, visse os noticiários de quatro canais diferentes de televisão, para que, comparando todas as informações recebidas, descobrisse que elas "não batem" umas com as outras, que há vários "mundos" e várias "sociedades" diferentes, dependendo da fonte de informação.

Uma experiência como essa criaria perplexidade, dúvida e incerteza. Mas as pessoas não fazem ou não podem fazer tal experiência e por isso não percebem que, em lugar de receber informações, estão sendo desinformadas. E, sobretudo, como há outras pessoas (o jornalista, o radialista, o professor, o médico, o policial, o repórter) dizendo a elas o que devem saber, o que podem saber, o que podem e devem fazer ou sentir, confiando na palavra desses "emissores de mensagens", as pessoas se sentem seguras e confiantes, e não há incerteza porque há ignorância.

Uma outra dificuldade para fazer surgir o desejo da busca da verdade, em nossa sociedade, vem da propaganda.

A propaganda trata todas as pessoas – crianças, jovens, adultos, idosos – como crianças extremamente ingênuas e crédulas. O mundo é sempre um mundo "de faz-de-conta": nele a margarina fresca faz a família bonita, alegre, unida e feliz; o automóvel faz o homem confiante, inteligente, belo, sedutor, bem-sucedido nos negócios, cheio de namoradas lindas; o desodorante faz a moça bonita, atraente, bem empregada, bem vestida, com um belo apartamento e lindos namorados; o cigarro leva as pessoas para belíssimas paisagens exóticas, cheias de aventura e de negócios coroados de sucesso que terminam com lindos jantares à luz de velas.

A propaganda nunca vende um produto dizendo o que ele é e para que serve. Ela vende o produto rodeando-o de magias, belezas, dando-lhe qualidades que são de outras coisas (a criança saudável, o jovem bonito, o adulto inteligente, o idoso feliz, a casa agradável, etc.), produzindo um eterno "faz-de-conta".

Uma outra dificuldade para o desejo da busca da verdade vem da atitude dos políticos nos quais as pessoas confiam, ouvindo seus programas, suas propostas, seus projetos enfim, dando-lhes o voto e vendo-se, depois, ludibriadas, não só porque não são cumpridas as promessas, mas também porque há corrupção, mau uso do dinheiro público, crescimento das desigualdades e das injustiças, da miséria e da violência.

Em vista disso, a tendência das pessoas é julgar que é impossível a verdade na política, passando a desconfiar do valor e da necessidade da democracia e aceitando "vender" seu voto por alguma vantagem imediata e pessoal, ou caem na descrença e no ceticismo.

No entanto, essas dificuldades podem ter o efeito oposto, isto é, suscitar em muitas pessoas dúvidas, incertezas, desconfianças e desilusões que as façam desejar conhecer a realidade, a sociedade, a ciência, as artes, a política. Muitos começam a não aceitar o que lhes é dito. Muitos começam a não acreditar no que lhes é mostrado. E, como Sócrates em Atenas, começam a fazer perguntas, a indagar sobre fatos e pessoas, coisas e situações, a exigir explicações, a exigir liberdade de pensamento e de conhecimento.

Para essas pessoas, surge o desejo e a necessidade da busca da verdade. Essa busca nasce não só da dúvida e da incerteza, nasce também da ação deliberada contra os preconceitos, contra as idéias e as opiniões estabelecidas, contra crenças que paralisam a capacidade de pensar e de agir livremente.

Podemos, dessa maneira, distinguir dois tipos de busca da verdade. O primeiro é o que nasce da decepção, da incerteza e da insegurança e, por si mesmo, exige que saiamos de tal situação readquirindo certezas. O segundo é o que nasce da **deliberação** ou **decisão** de não aceitar as certezas e crenças estabelecidas, de ir

além delas e de encontrar explicações, interpretações e significados para a realidade que nos cerca. Esse segundo tipo é a busca da verdade na **atitude filosófica**.

Podemos oferecer dois exemplos célebres dessa busca filosófica. Já falamos do primeiro: Sócrates andando pelas ruas e praças de Atenas indagando aos atenienses o que eram as coisas e idéias em que acreditavam. O segundo exemplo é o do filósofo Descartes.

Descartes começa sua obra filosófica fazendo um balanço de tudo o que sabia: o que lhe fora ensinado pelos preceptores e professores, pelos livros, pelas viagens, pelo convívio com outras pessoas. Ao final, conclui que tudo quanto aprendera, tudo quanto sabia e tudo quanto conhecera pela experiência era duvidoso e incerto. Decide, então, não aceitar nenhum desses conhecimentos, a menos que pudesse provar racionalmente que eram certos e dignos de confiança. Para isso, submete todos os conhecimentos existentes em suas época e os seus próprios a um exame crítico conhecido como **dúvida metódica**, declarando que só aceitará um conhecimento, uma idéia, um fato ou uma opinião se, passados pelo crivo da dúvida, revelarem-se indubitáveis para o pensamento puro. Ele os submete à análise, à dedução, à indução, ao raciocínio e conclui que, até o momento, há uma única verdade indubitável que poderá ser aceita e que deverá ser o ponto de partida para a reconstrução do edifício do saber.

Essa única verdade é: "Penso, logo existo", pois, se eu duvidar de que estou pensando, ainda estou pensando, visto que duvidar é uma maneira de pensar. A consciência do pensamento aparece, assim, como a primeira verdade indubitável que será o alicerce para todos os conhecimentos futuros.

Capítulo 2
Buscando a verdade

Dogmatismo e busca da verdade

Quando prestamos atenção em Sócrates ou Descartes, notamos que ambos, por motivos diferentes e usando procedimentos diferentes, fazem uma mesma coisa, isto é, desconfiam das opiniões e crenças estabelecidas em suas sociedades, mas também desconfiam das suas próprias idéias e opiniões. Do que desconfiam eles, afinal? Desconfiam do dogmatismo.

O que é dogmatismo?

Dogmatismo é uma atitude muito natural e muito espontânea que temos, desde muito crianças. É nossa crença de que o mundo existe e que é exatamente tal como o percebemos. Temos essa crença porque somos seres práticos, isto é, nos relacionamos com a realidade como um conjunto de coisas, fatos e pessoas que são úteis ou inúteis para nossa sobrevivência.

Os seres humanos, porque são seres culturais, trabalham. O trabalho é uma ação pela qual modificamos as coisas e a realidade de modo a conseguir nossa preservação na existência. Constroem casas, fabricam vestuário e utensílios, produzem objetos técnicos e de consumo, inventam meios de transporte, de comunicação e de informação. Através da prática ou do trabalho e da técnica, os seres humanos organizam-se social e politicamente, criam instituições sociais (família, escola, agricultura, comércio, indústria, relações entre grupos e classes, etc.) e instituições políticas (o Estado, o poder executivo, legislativo e judiciário, as forças militares profissionais, os tribunais e as leis).

Essas práticas só são possíveis porque acreditamos que o mundo existe, que é tal como o percebemos e tal como nos ensinaram que ele é, que pode ser modificado ou conservado por nós, que é explicado pelas religiões e pelas ciências, que é representado pelas artes. Acreditamos que os outros seres humanos também são racionais, pois, graças à linguagem, trocamos idéias e opiniões, pensamos de modo muito parecido e a escola e os meios de comunicação garantem a manutenção dessas semelhanças.

Na atitude dogmática, tomamos o mundo como já dado, já feito, já pensado, já transformado. A realidade natural, social, política e cultural forma uma espécie de moldura de um quadro em cujo interior nos instalamos e onde existimos. Mesmo quando acontece algo excepcional ou extraordinário (uma catástrofe, o aparecimento de um objeto inteiramente novo e desconhecido), nossa tendência natural e dogmática é a de reduzir o excepcional e o extraordinário aos padrões

do que já conhecemos e já sabemos. Mesmo quando descobrimos que alguma coisa é diferente do que havíamos suposto, essa descoberta não abala nossa crença e nossa confiança na realidade, nem nossa familiaridade com ela.

O mundo é como a novela de televisão: muita coisa acontece, mas, afinal, nada acontece, pois quando a novela termina, os bons foram recompensados, os maus foram punidos, os pobres bons ficaram ricos, os ricos maus ficaram pobres, a mocinha casou com o mocinho certo, a família boa se refez e a família má se desfez. Em outras palavras, os acontecimentos da novela servem apenas para confirmar e reforçar o que já sabíamos e o que já esperávamos. Tudo se mantém numa atmosfera ou num clima de familiaridade, de segurança e sossego.

Na atitude dogmática ou natural, aceitamos sem nenhum problema que há uma realidade exterior a nós e que, embora externa e diferente de nós, pode ser conhecida e tecnicamente transformada por nós. Achamos que o espaço existe, que nele as coisas estão como num receptáculo; achamos que o tempo também existe e que nele as coisas e nós próprios estamos submetidos à sucessão dos instantes.

Dogmatismo e estranhamento

Escutemos, porém, por um momento, a indagação de santo Agostinho, em suas *Confissões*:

> O que é o tempo? Tentemos fornecer uma explicação fácil e breve. O que há de mais familiar e mais conhecido do que o tempo? Mas, o que é o tempo? Quando quero explicá-lo, não encontro explicação. Se eu disser que o tempo é a passagem do passado para o presente e do presente para o futuro, terei que perguntar: Como pode o tempo passar? Como sei que ele passa? O que é um tempo passado? Onde ele está? O que é um tempo futuro? Onde ele está? Se o passado é o que eu, do presente, recordo, e o futuro é o que eu, do presente, espero, então não seria mais correto dizer que o tempo é apenas o presente? Mas, quanto dura um presente? Quando acabo de colocar o 'r' no verbo 'colocar', este 'r' é ainda presente ou já é passado? A palavra que estou pensando em escrever a seguir, é presente ou é futuro? O que é o tempo, afinal? E a eternidade?

As coisas são mesmo tais como me aparecem? Estão **no** espaço? Mas, o que é o espaço? Se eu disser que o espaço é feito de comprimento, altura e largura, onde poderei colocar a profundidade, sem a qual não podemos ver, não podemos enxergar nada? Mas a profundidade, que me permite ver as coisas espaciais, é justamente aquilo que não vejo e que não posso ver, se eu quiser olhar as coisas. A profundidade é ou não espacial? Se for espacial, por que não a vejo **no** espaço? Se não for espacial, como pode ser a condição para que eu veja as coisas **no espaço**?

Acompanhemos agora os versos do poeta Mário de Andrade, escritos no poema "Lira Paulistana":

> Garoa do meu São Paulo
> Um negro vem vindo, é branco!
> Só bem perto fica negro,
> Passa e torna a ficar branco.
> Meu São Paulo da garoa,
> - Londres das neblinas frias -
> Um pobre vem vindo, é rico!
> Só bem perto fica pobre,
> Passa e torna a ficar rico.

Esses versos, nos quais a garoa de São Paulo se parece com a neblina de Londres, isto é, com um véu denso de ar úmido, dizem que não conseguimos ver a realidade: o negro, de longe, é branco, o pobre, de longe, é rico; só muito de perto, sem o véu da garoa, o negro é negro e o pobre é pobre. Mas, apesar de vê-los de perto tais como são, de longe voltam a ser o que não são.

O poeta exprime um dos problemas que mais fascinam a Filosofia: Como a ilusão é possível? Como podemos ver o que não é? Mas, conseqüentemente, como a verdade é possível? Como podemos ver o que é, tal como é? Qual é a "garoa" que se interpõe entre o nosso pensamento e a realidade? Qual é a "garoa" que se interpõe entre nosso olhar e as coisas?

A atitude dogmática ou natural se rompe quando somos capazes de uma atitude de estranhamento diante das coisas que nos pareciam familiares. Dois exemplos podem ilustrar essa capacidade de estranhamento, ambos da escritora Clarice Lispector em seu livro *A descoberta do mundo*. O primeiro tem como título "Mais do que um inseto".

> Custei um pouco a compreender o que estava vendo, de tão inesperado e sutil que era: estava vendo um inseto pousado, verde-claro, de pernas altas. Era uma 'esperança', o que sempre me disseram que é de bom augúrio. Depois a esperança começou a andar bem de leve sobre o colchão. Era verde transparente, com pernas que mantinham seu corpo plano alto e por assim dizer solto, um plano tão frágil quanto as próprias pernas que eram feitas apenas da cor da casca. Dentro do fiapo das pernas não havia nada dentro: o lado de dentro de uma superfície tão rasa já é a própria superfície. Parecia um raso desenho que tivesse saído do papel, verde e andasse… E andava com uma determinação de quem copiasse um traço que era invisível para mim… Mas onde estariam nele as glândulas de seu destino e as adrenalinas de seu seco verde interior? Pois era um ser oco, um enxerto de gravetos, simples atração eletiva de linhas verdes.

O outro se intitula "Atualidade do ovo e da galinha" e nele podemos ler o seguinte trecho:

> Olho o ovo com um só olhar. Imediatamente percebo que não se pode estar vendo um ovo apenas: ver o ovo é sempre hoje; mal vejo o ovo e já se torna ter visto um ovo, o mesmo, há três milênios. No próprio instante de se ver o ovo ele é a lembrança de um ovo. Só vê o ovo quem já o tiver visto… Ver realmente o ovo é impossível: o ovo é supervisível como há sons supersônicos que o ouvido já não ouve. Ninguém é capaz de ver o ovo… O ovo é uma coisa suspensa. Nunca pousou. Quando pousa, não foi ele quem pousou, foi uma superfície que veio ficar embaixo do ovo… O ovo é uma exteriorização: ter uma casca é dar-se… O ovo expõe tudo.

À primeira vista, que há de mais banal ou familiar do que um inseto ou um ovo? No entanto, Clarice Lispector nos faz sentir admiração e estranhamento, como se jamais tivéssemos visto um inseto ou um ovo. Nas duas descrições maravilhadas, um ponto é comum: o inseto e o ovo têm a peculiaridade de serem superfícies nas quais não conseguimos distinguir ou separar o fora e o dentro, o exterior e o interior; a 'esperança' verde é como um traçado – letra, desenho – sobre a superfície do papel; o ovo é uma casca que expõe tudo.

No entanto, nesses dois seres sem profundidade, há um abismo misterioso: todo ovo é igual a todo ovo e por isso não temos como ver "um" ovo, embora ele esteja diante de nossos olhos; e o inseto 'esperança' é um oco, um vazio colorido (como um vazio pode ter cor?) ou uma cor sem corpo (como uma cor pode existir sem um corpo colorido?).

O sentido das palavras

A mesma estranheza pode ser encontrada num poema de Carlos Drummond, mas agora relativa à linguagem. Usamos todos os dias as palavras como instrumentos dóceis e disponíveis, como se sempre estivessem estado prontas para nós, com seu sentido claro e útil. O poeta, porém, aconselha:

> Penetra surdamente no reino das palavras.
> …
> Chega mais perto e contempla as palavras.
> Cada uma
> tem mil faces secretas sob a face neutra
> e te pergunta, sem interesse pela resposta,
> pobre ou terrível, que lhe deres:
> Trouxeste a chave?

Se as palavras tivessem sempre um sentido óbvio e único, não haveria literatura, não haveria mal-entendido e controvérsia. Se as palavras tivessem sempre o mesmo sentido e se indicassem diretamente as coisas nomeadas, como seria possível a mentira? É por isso que o poeta Fernando Pessoa, em versos famosos, escreveu:

> O poeta é um fingidor.
> Finge tão completamente
> Que chega a fingir que é dor,
> A dor que deveras sente.

O poeta é um "finge-dor" e seu fingimento – isto é, sua criação artística – é tão profundo e tão constitutivo de seu ser de poeta, que ele finge – isto é, transforma em poema, em obra de arte – a dor que deveras ou de verdade sente. A palavra tem esse poder misterioso de transformar o que não existe em realidade (o poeta finge) e de dar a aparência de irrealidade ao que realmente existe (o poeta finge a dor que realmente sente).

Na tragédia *Otelo*, de Shakespeare, o mouro Otelo, apaixonado perdidamente por sua jovem esposa, Desdêmona, acaba por assassiná-la porque foi convencido por Iago de que ela o traía. Iago, invejoso dos cargos que Otelo daria a um outro membro de sua corte, inventou a traição de Desdêmona, mentiu para Otelo e este, tomando a mentira pela verdade, destruiu a pessoa amada, que morreu afirmando sua inocência. Para construir a mentira, Iago despertou em Otelo o ciúme, caluniando Desdêmona. Usou vários estratagemas, mas sobretudo usou a linguagem, isto é, palavras falsas que envenenaram o espírito de Otelo.

Como é possível que as palavras ou que a linguagem tenham o poder para tornar o verdadeiro, falso, e fazer do falso, verdadeiro? Como seria uma sociedade na qual a mentira fosse a regra e, portanto, na qual não conseguíssemos nenhuma informação, por menor que fosse, que tivesse alguma veracidade? Como faríamos para sobreviver, se tudo o que nos fosse dito fosse mentira? Perguntas e respostas seriam inúteis, a desconfiança e a decepção seriam as únicas formas de relação entre as pessoas e tal sociedade seria a imagem do Inferno.

Essa sociedade infernal é criada pelo escritor George Orwell, no romance *1984*. Orwell descreve uma sociedade totalitária que controla todos os gestos, atos, pensamentos e palavras de seus membros. Estes, todos os dias, entram num cubículo onde uma teletela exibe o rosto do grande chefe, o Grande Irmão, que, pela mentira e pelo medo, domina o espírito da população, falando diariamente com cada um.

Nessa sociedade, é instituído o Ministério da Verdade, no qual, todos os dias, os fatos reais são modificados em narrativas ou relatos falsos, são omitidos, são apagados da História e da memória, como se nunca tivessem existido. O Ministério da Verdade cria a mentira como instituição social. O poder cria a Novi-Língua, isto é, inventa palavras e destrói outras; as inventadas são as que estão a serviço da mentira institucionalizada e as destruídas são as que poderiam fazer aparecer a mentira. A negação da verdade é, assim, usada para manter uma sociedade inteira enganada e submissa.

Quando vemos o modo como os meios de comunicação funcionam, podemos perguntar se *1984* é uma simples ficção ou se realmente existe, sem que o saibamos.

Como é possível que a linguagem tenha tamanho poder mistificador? E, ao mesmo tempo, como é possível que, em todas as culturas, na relação entre os homens e a divindade, entre o profano e o sagrado, o papel fundamental de revelação da verdade seja sempre dado à linguagem, à palavra sagrada e verdadeira que os deuses dizem aos homens? Como uma mesma coisa – a palavra, o discurso – pode ser origem, ao mesmo tempo, da verdade e da falsidade? Como a linguagem pode mostrar e esconder?

Como essa duplicidade misteriosa da linguagem pode servir para manter o dogmatismo? Mas também, como pode despertar o desejo de verdade?

Verdades reveladas e verdades alcançadas

A atitude dogmática é conservadora, isto é, sente receio das novidades, do inesperado, do desconhecido e de tudo o que possa desequilibrar as crenças e opiniões já constituídas. Esse conservadorismo se transforma em preconceito, isto é, em idéias preconcebidas que impedem até mesmo o contato com tudo quanto possa pôr em perigo o já sabido, o já dito e o já feito.

O conservadorismo pode aumentar ainda mais quando o dogmatismo estiver convencido de que várias de suas opiniões e crenças vieram de uma fonte sagrada, de uma revelação divina incontestável e incontestada, de tal modo que situações que tornem problemáticas tais crenças são afastadas como inaceitáveis e perigosas; aqueles que ousam enfrentar essas crenças e opiniões são tidos como criminosos, blasfemadores e heréticos.

No romance de Umberto Eco, *O nome da rosa*, uma série de assassinatos misteriosos acontecem e todos os mortos trazem um mesmo sinal, a língua enegrecida e dois dedos da mão direita – o polegar e o indicador – também enegrecidos. O monge Guilherme de Baskerville descobre que todos os assassinados eram frades encarregados de copiar e ilustrar manuscritos de uma biblioteca; todos eles haviam manuseado um mesmo livro no qual havia algo que funcionava como veneno (ao molhar os dedos com saliva para virar as páginas do livro, os copistas eram envenenados).

Guilherme descobre que o livro era uma obra perdida de Aristóteles sobre a comédia e a importância do riso para a vida humana. Descobre também que um dos monges, Jorge de Burgos, guardião da biblioteca, julgara que o riso é contrário à vontade de Deus, um pecado que merece a morte, pois viemos ao mundo para sofrer a culpa original de Adão. Por isso, assassinou por envenenamento os copistas que ousaram ler o livro e, ao final, queima a biblioteca para que o livro seja destruído.

Nesse romance, duas idéias acerca da verdade se enfrentam: a verdade humana, que estaria contida no livro do filósofo Aristóteles, e a verdade divina, que o bibliotecário julga estar na proibição do riso e da alegria para os humanos pecadores, que vieram à Terra para o sofrimento. Em nome dessa segunda verdade, Jorge de Burgos matou outros seres humanos e queimou livros escritos por seres humanos, pois, para ele, uma verdade revelada por Deus é a única verdade e tudo quanto querem e pensam os humanos, se for contrário à verdade divina, é erro e falsidade, crime e blasfêmia.

Esse conflito entre verdades reveladas e verdades alcançadas pelos humanos através do exercício da inteligência e da razão tem sido também uma questão que preocupa a Filosofia, desde o surgimento do Cristianismo. Podemos conhecer as verdades divinas? Se não pudermos conhecê-las, seremos culpados? Mas, como seríamos culpados por não conhecer aquilo que nosso intelecto, por ser pequeno e menor do que o de Deus, não teria forças para alcançar?

As três concepções da verdade

Os vários exemplos que mencionamos neste capítulo indicam concepções diferentes da verdade.

No caso de Mário de Andrade e Clarice Lispector, o problema da verdade está ligado ao ver, ao perceber. No caso de Fernando Pessoa, Carlos Drummond, Shakespeare e Orwell, a verdade está ligada ao dizer, ao falar, às palavras. No caso de Umberto Eco, a verdade está ligada ao crer, ao acreditar.

Para a atitude natural ou dogmática, o verdadeiro é o que funciona e não surpreende. É – como vimos – o já sabido, o já dito e o já feito. Verdade e realidade parecem ser idênticas e quando essa identidade se desfaz ou se quebra, surge a incerteza que busca readquirir certezas.

Para a atitude crítica ou filosófica, a verdade nasce da decisão e da deliberação de encontrá-la, da consciência da ignorância, do espanto, da admiração e do desejo de saber. Nessa busca, a Filosofia é herdeira de três grandes concepções da verdade: a do ver-perceber, a do falar-dizer e a do crer-confiar.

Capítulo 3
As concepções da verdade

Grego, latim e hebraico

Nossa idéia da verdade foi construída ao longo dos séculos, a partir de três concepções diferentes, vindas da língua grega, da latina e da hebraica.

Em grego, verdade se diz *aletheia*, significando: não-oculto, não-escondido, não-dissimulado. O verdadeiro é o que se manifesta aos olhos do corpo e do espírito; a verdade é a manifestação daquilo que é ou existe tal como é. O verdadeiro se opõe ao falso, *pseudos*, que é o encoberto, o escondido, o dissimulado, o que parece ser e não é como parece. O verdadeiro é o evidente ou o plenamente visível para a razão.

Assim, a verdade é uma qualidade das próprias coisas e o verdadeiro está nas próprias coisas. Conhecer é ver e dizer a verdade que está na própria realidade e, portanto, a verdade depende de que a realidade se manifeste, enquanto a falsidade depende de que ela se esconda ou se dissimule em aparências.

Em latim, verdade se diz *veritas* e se refere à precisão, ao rigor e à exatidão de um relato, no qual se diz com detalhes, pormenores e fidelidade o que aconteceu. Verdadeiro se refere, portanto, à linguagem enquanto narrativa de fatos acontecidos, refere-se a enunciados que dizem fielmente as coisas tais como foram ou aconteceram. Um relato é veraz ou dotado de veracidade quando a linguagem enuncia os fatos reais.

A verdade depende, de um lado, da veracidade, da memória e da acuidade mental de quem fala e, de outro, de que o enunciado corresponda aos fatos acontecidos. A verdade não se refere às próprias coisas e aos próprios fatos (como acontece com a *aletheia*), mas ao relato e ao enunciado, à linguagem. Seu oposto, portanto, é a mentira ou a falsificação. As coisas e os fatos não são reais ou imaginários; os relatos e enunciados sobre eles é que são verdadeiros ou falsos.

Em hebraico verdade se diz *emunah* e significa confiança. Agora são as pessoas e é Deus quem são verdadeiros. Um Deus verdadeiro ou um amigo verdadeiro são aqueles que cumprem o que prometem, são fiéis à palavra dada ou a um pacto feito; enfim, não traem a confiança.

A verdade se relaciona com a presença, com a espera de que aquilo que foi prometido ou pactuado irá cumprir-se ou acontecer. *Emunah* é uma palavra de mesma origem que amém, que significa: assim seja. A verdade é uma crença fundada na esperança e na confiança, referidas ao futuro, ao que será ou virá. Sua

forma mais elevada é a revelação divina e sua expressão mais perfeita é a profecia.

Aletheia se refere ao que as coisas **são**; *veritas* se refere aos fatos que **foram**; *emunah* se refere às ações e as coisas que **serão**. A nossa concepção da verdade é uma síntese dessas três fontes e por isso se refere às coisas presentes (como na *aletheia*), aos fatos passados (como na *veritas*) e às coisas futuras (como na *emunah*). Também se refere à própria realidade (como na *aletheia*), à linguagem (como na *veritas*) e à confiança-esperança (como na *emunah*).

Palavras como "averiguar" e "verificar" indicam buscar a verdade; "veredicto" é pronunciar um julgamento verdadeiro, dizer um juízo veraz; "verossímil" e "verossimilhante" significam: ser parecido com a verdade, ter traços semelhantes aos de algo verdadeiro.

Diferentes teorias sobre a verdade

Existem diferentes concepções filosóficas sobre a natureza do conhecimento verdadeiro, dependendo de qual das três idéias originais da verdade predomine no pensamento de um ou de alguns filósofos.

Assim, quando predomina a *aletheia*, considera-se que a verdade está nas próprias coisas ou na própria realidade e o conhecimento verdadeiro é a percepção intelectual e racional dessa verdade. A marca do conhecimento verdadeiro é a **evidência**, isto é, a visão intelectual e racional da realidade tal como é em si mesma e alcançada pelas operações de nossa razão ou de nosso intelecto. Uma idéia é verdadeira quando **corresponde** à coisa que é seu conteúdo e que existe fora de nosso espírito ou de nosso pensamento. A teoria da evidência e da correspondência afirma que o critério da verdade é a **adequação do nosso intelecto à coisa, ou da coisa ao nosso intelecto**.

Quando predomina a *veritas*, considera-se que a verdade depende do rigor e da precisão na criação e no uso de regras de linguagem, que devem exprimir, ao mesmo tempo, nosso pensamento ou nossas idéias e os acontecimentos ou fatos exteriores a nós e que nossas idéias relatam ou narram em nossa mente.

Agora, não se diz que uma coisa é verdadeira **porque** corresponde a uma realidade externa, mas se diz que ela corresponde à realidade externa **porque** é verdadeira. O critério da verdade é dado pela **coerência interna** ou pela **coerência lógica** das idéias e das cadeias de idéias que formam um raciocínio, coerência que depende da obediência às regras e leis dos enunciados corretos. A marca do verdadeiro é a **validade lógica** de seus argumentos.

Finalmente, quando predomina a *emunah*, considera-se que a verdade depende de um acordo ou de um pacto de confiança entre os pesquisadores, que definem um conjunto de **convenções universais** sobre o conhecimento verdadeiro e que devem sempre ser respeitadas por todos. A verdade se funda, portanto, no

consenso e na confiança recíproca entre os membros de uma comunidade de pesquisadores e estudiosos.

O consenso se estabelece baseado em três princípios que serão respeitados por todos:

1. que somos seres racionais e nosso pensamento obedece aos quatro princípios da razão (identidade, não-contradição, terceiro-excluído e razão suficiente ou causalidade);

2. que somos seres dotados de linguagem e que ela funciona segundo regras lógicas convencionadas e aceitas por uma comunidade;

3. que os resultados de uma investigação devem ser submetidos à discussão e avaliação pelos membros da comunidade de investigadores que lhe atribuirão ou não o valor de verdade.

Existe ainda uma quarta teoria da verdade que se distingue das anteriores porque define o conhecimento verdadeiro por um critério que não é teórico e sim prático. Trata-se da **teoria pragmática**, para a qual um conhecimento é verdadeiro por seus resultados e suas aplicações práticas, sendo verificado pela experimentação e pela experiência. A marca do verdadeiro é a **verificabilidade** dos resultados.

Essa concepção da verdade está muito próxima da teoria da correspondência entre coisa e idéia (*aletheia*), entre realidade e pensamento, que julga que o resultado prático, na maioria das vezes, é conseguido porque o conhecimento alcançou as próprias coisas e pode agir sobre elas.

Em contrapartida, a teoria da convenção ou do consenso (*emunah*) está mais próxima da teoria da coerência interna (*veritas*), pois as convenções ou consensos verdadeiros costumam ser baseados em princípios e argumentos lingüísticos e lógicos, princípios e argumentos da linguagem, do discurso e da comunicação.

Na primeira teoria (*aletheia*/correspondência), as coisas e as idéias são consideradas verdadeiras ou falsas; na segunda (*veritas*/coerência) e na terceira (*emunah*/consenso), os enunciados, os argumentos e as idéias é que são julgados verdadeiros ou falsos; na quarta (pragmática), são os resultados que recebem a denominação de verdadeiros ou falsos.

Na primeira e na quarta teoria, a verdade é o acordo entre o pensamento e a realidade. Na segunda e na terceira teoria, a verdade é o acordo do pensamento e da linguagem consigo mesmos, a partir de regras e princípios que o pensamento e a linguagem deram a si mesmos, em conformidade com sua natureza própria, que é a mesma para todos os seres humanos (ou definida como a mesma para todos por um consenso).

A verdade como evidência e correspondência

Se observarmos a concepção grega da verdade (*aletheia*), notaremos que nela as coisas ou o **Ser** é o verdadeiro ou a verdade. Isto é, o que existe e manifesta sua

existência para nossa percepção e para nosso pensamento é verdade ou verdadeiro. Por esse motivo, os filósofos gregos perguntam: Como o erro, o falso e a mentira são possíveis? Em outras palavras, como podemos pensar naquilo que não é, não existe, não tem realidade, pois o erro, o falso e a mentira só podem referir-se ao não-Ser? O Ser é o manifesto, o visível para os olhos do corpo e do espírito, o evidente. Errar, falsear ou mentir, portanto, é não ver os seres tais como são, é não falar deles tais como são. Como é isso possível?

A resposta dos gregos é dupla:

1. o erro, o falso e a mentira se referem à **aparência** superficial e ilusória das coisas ou dos seres e surgem quando não conseguimos alcançar a **essência** das realidades (como no poema de Mário de Andrade, em que a garoa-neblina cria um véu que encobre, oculta e dissimula as coisas e as torna confusas, indistintas); são um defeito ou uma falha de nossa percepção sensorial ou intelectual;

2. o erro, o falso e a mentira surgem quando dizemos de algum ser aquilo que ele não é, quando lhe atribuímos qualidades ou propriedades que ele não possui ou quando lhe negamos qualidades ou propriedades que ele possui. Nesse caso, o erro, o falso e a mentira se alojam na linguagem e acontecem no momento em que fazemos afirmações ou negações que não correspondem à essência de alguma coisa. O erro, o falso e a mentira são um acontecimento do juízo ou do enunciado. [Juízo é uma proposição afirmativa ("*S* é *P*") ou negativa ("*S* não é *P*") pela qual atribuo ou nego a um sujeito *S* um predicado *P*. O predicado é um atributo afirmado ou negado do sujeito e faz parte (ou não) de sua essência.]

Se eu formular o seguinte juízo: "Sócrates é imortal", o erro se encontra na atribuição do predicado "imortal" a um sujeito "Sócrates", que não possui a qualidade ou a propriedade da imortalidade. O erro é um engano do juízo quando desconhecemos a essência de um ser. O falso e a mentira, porém, são juízos deliberadamente errados, isto é, conhecemos a essência de alguma coisa, mas deliberadamente emitimos um juízo errado sobre ela.

O que é a verdade? É a conformidade entre nosso pensamento e nosso juízo e as coisas pensadas ou formuladas. Qual a condição para o conhecimento verdadeiro? A evidência, isto é, a visão intelectual da essência de um ser. Para formular um juízo verdadeiro precisamos, portanto, primeiro conhecer a essência, e a conhecemos ou por intuição, ou por dedução, ou por indução.

A verdade exige que nos libertemos das aparências das coisas; exige, portanto, que nos libertemos das opiniões estabelecidas e das ilusões de nossos órgãos dos sentidos. Em outras palavras, a verdade sendo o conhecimento da essência real e profunda dos seres é sempre universal e necessária, enquanto as opiniões variam de lugar para lugar, de época para época, de sociedade para sociedade, de pessoa para pessoa. Essa variabilidade e inconstância das opiniões provam que a essência dos seres não está conhecida e, por isso, se nos mantivermos no plano das opiniões, nunca alcançaremos a verdade.

O mesmo deve ser dito sobre nossas impressões sensoriais, que variam conforme o estado do nosso corpo, as disposições de nosso espírito e as condições em que as coisas nos aparecem. Pelo mesmo motivo, devemos ou abandonar as idéias formadas a partir de nossa percepção, ou encontrar os aspectos universais e necessários da experiência sensorial que alcancem parte da essência real das coisas. No primeiro caso, somente o intelecto (espírito) vê o Ser verdadeiro. No segundo caso, o intelecto purifica o testemunho sensorial.

Por exemplo, posso perceber que uma flor é branca, mas se eu estiver doente, a verei amarela; percebo o Sol muito menor do que a Terra, embora ele seja maior do que ela. Apesar desses enganos perceptivos, observo que toda percepção percebe qualidades nas coisas (cor, tamanho, por exemplo) e, portanto, as qualidades pertencem à essência das próprias coisas e fazem parte da verdade delas.

Quando, porém, examinamos a idéia latina da verdade como veracidade de um relato, observamos que, agora, o problema da verdade e do erro, do falso e da mentira deslocou-se diretamente para o campo da linguagem. O verdadeiro e o falso estão menos no ato de ver (com os olhos do corpo ou com os olhos do espírito) e mais no ato de dizer. Por isso, a pergunta dos filósofos, agora, é exatamente contrária à anterior, ou seja, pergunta-se: Como a verdade é possível?

De fato, se a verdade está no discurso ou na linguagem, não depende apenas do pensamento e das próprias coisas, mas também de nossa **vontade** para dizê-la, silenciá-la ou deformá-la. O verdadeiro continua sendo tomado como conformidade entre a idéia e as coisas – no caso, entre o discurso ou relato e os fatos acontecidos que estão sendo relatados -, mas depende também de nosso querer.

Esse aspecto voluntário da verdade torna-se de grande importância com o surgimento da Filosofia cristã porque, com ela, é introduzida a idéia de vontade livre ou de livre-arbítrio, de modo que a verdade está na dependência não só da conformidade entre relato e fato, mas também da boa-vontade ou da vontade que deseja o verdadeiro.

Ora, o cristianismo afirma que a vontade livre foi responsável pelo pecado original e que a vontade foi pervertida e tornou-se má-vontade. Assim sendo, a mentira, o erro e o falso tenderiam a prevalecer contra a verdade. Nosso intelecto ou nosso pensamento é mais fraco do que nossa vontade e esta pode forçá-lo ao erro e ao falso.

Essas questões foram posteriormente examinadas pelos filósofos modernos, os filósofos do Grande Racionalismo Clássico, que introduzirão a exigência de começar a Filosofia pelo exame de nossa consciência – vontade, intelecto, imaginação, memória -, para saber o que podemos conhecer realmente e quais os auxílios que devem ser oferecidos ao nosso intelecto para que controle e domine nossa vontade e a submeta ao verdadeiro.

É preciso começar liberando nossa consciência dos preconceitos, dos dogmatismos da opinião e da experiência cotidiana. Essa consciência purificada, que é o sujeito do conhecimento, poderá, então, alcançar as evidências (por intuição, dedução ou indução) e formular juízos verdadeiros aos quais a vontade deverá submeter-se.

Tanto os antigos quanto os modernos afirmam que:

1. a verdade é conhecida por evidência (a evidência pode ser obtida por intuição, dedução ou indução);

2. a verdade se exprime no juízo, onde a idéia está em conformidade com o ser das coisas ou com os fatos;

3. o erro, o falso e a mentira se alojam no juízo (quando afirmamos de uma coisa algo que não pertence à sua essência ou natureza, ou quando lhe negamos algo que pertence necessariamente à sua essência ou natureza);

4. as causas do erro e do falso são as opiniões preconcebidas, os hábitos, os enganos da percepção e da memória;

5. a causa do falso e da mentira, para os modernos, também se encontra na vontade, que é mais poderosa do que o intelecto ou o pensamento, e precisa ser controlada por ele;

6. uma verdade, por referir-se à essência das coisas ou dos seres, é sempre universal e necessária e distingue-se da aparência, pois esta é sempre particular, individual, instável e mutável;

7. o pensamento se submete a uma única autoridade: a dele própria com capacidade para o verdadeiro.

Quando os filósofos antigos e modernos afirmam que a verdade é conformidade ou correspondência entre a idéia e a coisa e entre a coisa e a idéia (ou entre a idéia e o ideado), não estão dizendo que uma idéia verdadeira é uma cópia, um papel carbono, um "xerox" da coisa verdadeira. Idéia e coisa, conceito e ser, juízo e fato não são entidades de mesma natureza e não há entre eles uma relação de cópia. O que os filósofos afirmam é que a idéia conhece a estrutura da coisa, conhece as relações internas necessárias que constituem a essência da coisa e as relações e nexos necessários que ela mantém com outras. Como disse um filósofo, a idéia de cão não late e a de açúcar não é doce. A idéia é um ato intelectual; o ideado, uma realidade externa conhecida pelo intelecto.

A idéia verdadeira é o conhecimento das causas, qualidades, propriedades e relações da coisa conhecida, e da essência dela ou de seu ser íntimo e necessário. Quando o pensamento conhece, por exemplo, o fenômeno da queda livre dos corpos (formulado pela física de Galileu), isto não significa que o pensamento se torne um corpo caindo no vácuo, mas sim que conhece as causas desse

movimento e as formula em conceitos verdadeiros, isto é, formula as **leis** do movimento.

Uma outra teoria da verdade

Quando estudamos a razão, vimos os problemas criados pelo inatismo e pelo empirismo. Vimos também a "revolução copernicana" de Kant, distinguindo as estruturas ou formas e categorias da razão e os conteúdos trazidos a ela pela experiência, isto é, a distinção entre os elementos *a priori* e *a posteriori* no conhecimento.

Com a revolução copernicana kantiana, uma distinção muito importante passou a ser feita na Filosofia: a distinção entre **juízos analíticos** e **juízos sintéticos**.

Um juízo é analítico quando o predicado ou os predicados do enunciado nada mais são do que a explicitação do conteúdo do sujeito do enunciado. Por exemplo: quando digo que o triângulo é uma figura de três lados, o predicado "três lados" nada mais é do que a análise ou a explicitação do sujeito "triângulo".

Quando, porém, entre o sujeito e o predicado se estabelece uma relação na qual o predicado me dá informações novas sobre o sujeito, o juízo é sintético, isto é, formula uma síntese entre um predicado e um sujeito. Assim, por exemplo, quando digo que o calor é a causa da dilatação dos corpos, o predicado "causa da dilatação" não está analiticamente contido no sujeito "calor". Se eu dissesse que o calor é uma medida de temperatura dos corpos, o juízo seria analítico, mas quando estabeleço uma relação causal entre o sujeito e o predicado, como no caso da relação entre "calor" e "dilatação dos corpos", tenho uma síntese, algo novo me é dito sobre o sujeito através do predicado.

Para Kant, os juízos analíticos são as verdades de razão de Leibniz, mas os juízos sintéticos teriam que ser considerados verdades de fato. No entanto, vimos que os fatos estão sob a suspeita de Hume, isto é, fatos seriam hábitos associativos e repetitivos de nossa mente, baseados na experiência sensível e, portanto, um juízo sintético jamais poderia pretender ser verdadeiro de modo universal e necessário.

Que faz Kant? Introduz a idéia de **juízos sintéticos *a priori***, isto é, de juízos sintéticos cuja síntese depende da estrutura universal e necessária de nossa razão e não da variabilidade individual de nossas experiências. Os juízos sintéticos *a priori* exprimem o modo como necessariamente nosso pensamento relaciona e conhece a realidade. A causalidade, por exemplo, é uma síntese *a priori* que nosso entendimento formula para as ligações universais e necessárias entre causas e efeitos, independentemente de hábitos psíquicos associativos.

Todavia, vimos também que Kant afirma que a realidade que conhecemos filosoficamente e cientificamente não é a realidade em si das coisas, mas a realidade tal como é estruturada por nossa razão, tal como é organizada,

explicada e interpretada pelas estruturas *a priori* do sujeito do conhecimento. A realidade são nossas idéias verdadeiras e o kantismo é um idealismo.

Vimos também, ao estudar a Filosofia contemporânea, que o filósofo Husserl criou uma filosofia chamada fenomenologia. Essa palavra vem diretamente da filosofia kantiana. Com efeito, Kant usa duas palavras gregas para referir-se à realidade: a palavra *noumenon*, que significa a realidade em si, racional em si, inteligível em si; e a palavra *phainomenon* (fenômeno), que significa a realidade tal como se mostra ou se manifesta para nossa razão ou para nossa consciência. Kant afirma que só podemos conhecer o **fenômeno** (o que se apresenta para a consciência, de acordo com a estrutura *a priori* da própria consciência) e que não podemos conhecer o *noumenon* (a coisa em si). Fenomenologia significa: conhecimento daquilo que se manifesta para nossa consciência, daquilo que está presente para a consciência ou para a razão, daquilo que é organizado e explicado a partir da própria estrutura da consciência. A verdade se refere aos fenômenos e os fenômenos são o que a consciência conhece.

Ora, pergunta Husserl, o que é o fenômeno? O que é que se manifesta para a consciência? A própria consciência. Conhecer os fenômenos e conhecer a estrutura e o funcionamento necessário da consciência são uma só e mesma coisa, pois é a própria consciência que **constitui** os fenômenos.

Como ela os constitui? Dando sentido às coisas. Conhecer é conhecer o sentido ou a significação das coisas tal como esse sentido foi produzido ou essa significação foi produzida pela consciência. O sentido, ou significação, quando universal e necessário, é a **essência** das coisas. A verdade é o conhecimento das essências universais e necessárias ou o **conhecimento das significações** constituídas pela consciência reflexiva ou pela razão reflexiva.

Na perspectiva idealista, seja ela kantiana ou husserliana, não podemos mais dizer que a verdade é a conformidade do pensamento com as coisas ou a correspondência entre a idéia e o objeto. A verdade será o encadeamento interno e rigoroso das idéias ou dos conceitos (Kant) ou das significações (Husserl), sua coerência lógica e sua necessidade. A verdade é um acontecimento interno ao nosso intelecto ou à nossa consciência.

Para Kant e para Husserl, o erro e a falsidade encontram-se no realismo, isto é, na suposição de que os conceitos ou as significações se refiram a uma realidade em si, independente do sujeito do conhecimento. Esse erro e essa falsidade, Kant chamou de **dogmatismo** e Husserl, de **atitude natural** ou **tese natural do mundo**.

Uma terceira concepção da verdade

Quando falamos sobre Filosofia contemporânea, fizemos referência a um tipo de filosofia conhecida como **filosofia analítica**.

A filosofia analítica dedicou-se prioritariamente aos estudos da linguagem e da lógica e por isso situou a verdade como um fato ou um acontecimento lingüístico e lógico, isto é, como um fato da linguagem. A teoria da verdade, nessa filosofia, passou por duas grandes etapas.

Na primeira, os filósofos consideravam que a linguagem produz enunciados sobre as coisas – há os enunciados do senso-comum ou da vida cotidiana e os enunciados lógicos formulados pelas ciências. A pretensão da linguagem, nos dois casos, seria a de produzir enunciados em conformidade com a própria realidade, de modo que a verdade seria tal conformidade ou correspondência entre os enunciados e os fatos e coisas.

Essa conformidade ou correspondência seria inadequada e imprecisa na linguagem natural ou comum (nossa linguagem cotidiana) e seria adequada, rigorosa e precisa na linguagem lógica das ciências. Por isso, a ciência foi definida como "linguagem bem feita" e concebida como descrição e "pintura" do mundo.

No entanto, inúmeros problemas tornaram essa concepção insustentável. Por exemplo, se eu disser "estrela da manhã" e "estrela da tarde", terei dois enunciados diferentes e duas pinturas diferentes do mundo. Acontece, porém, que esses dois enunciados se referem ao mesmo objeto, o planeta Vênus. Como posso ter dois enunciados diferentes para significar o mesmo objeto ou a mesma coisa?

Um outro exemplo, conhecido com o nome de "paradoxo do catálogo", também pode ilustrar as dificuldades da teoria da verdade como correspondência entre enunciado e coisa, em que a correspondência é uma "pintura" da realidade feita pelas idéias.

Se eu disser que existe o catálogo de todos os catálogos, onde devo colocar o "catálogo dos catálogos"? Isto é, o catálogo dos catálogos é um catálogo catalogado por ele mesmo junto com os outros catálogos, ou é um catálogo que não faz parte de nenhum catálogo? Se estiver catalogado, não pode ser catálogo de todos os catálogos, pois será necessário um outro catálogo que o contenha; mas se não estiver catalogado, não é o catálogo de todos os catálogos, pois em tal catálogo está faltando ele próprio.

O que se percebeu nesse paradoxo é que a estrutura e o funcionamento da linguagem não correspondem exatamente à estrutura e ao funcionamento das coisas. Essa descoberta conduziu a filosofia analítica à idéia da verdade como algo puramente lingüístico e lógico, isto é, a verdade é a coerência interna de uma linguagem que oferece axiomas, postulados e regras para os enunciados e que é verdadeira ou falsa conforme respeite ou desrespeite as normas de seu próprio funcionamento.

Cada campo do conhecimento cria sua própria linguagem, seus axiomas, seus postulados, suas regras de demonstração e de verificação de seus resultados e é a

coerência interna entre os procedimentos e os resultados com os princípios que fundamentam um certo campo de conhecimento que define o verdadeiro e o falso. Verdade e falsidade não estão nas coisas nem nas idéias, mas são valores dos enunciados, segundo o critério da coerência lógica.

A concepção pragmática da verdade

Os filósofos empiristas tendem a considerar que os critérios anteriores são puramente teóricos e que, para decidir sobre a verdade de um fato ou de uma idéia, eles não são suficientes e podem gerar ceticismo, isto é, como há variados critérios e como há mudanças históricas no conceito da verdade, acaba-se julgando que a verdade não existe ou é inalcançável pelos seres humanos.

Para muitos filósofos empiristas, a verdade, além de ser sempre verdade de fato e de ser obtida por indução e por experimentação, deve ter como critério sua eficácia ou utilidade. Um conhecimento é verdadeiro não só quando explica alguma coisa ou algum fato, mas sobretudo quando permite retirar conseqüências práticas e aplicáveis. Por considerarem como critério da verdade a eficácia e a utilidade, essa concepção é chamada de **pragmática** e a corrente filosófica que a defende, de **pragmatismo**.

As concepções da verdade e a História

As várias concepções da verdade que foram expostas estão articuladas com mudanças históricas, tanto no sentido de mudanças na estrutura e organização das sociedades, como quanto no sentido de mudanças no interior da própria Filosofia.

Assim, por exemplo, nas sociedades antigas, baseadas no trabalho escravo, a idéia da verdade como utilidade e eficácia prática não poderia aparecer, pois a verdade é considerada a forma superior do espírito humano, portanto, desligada do trabalho e das técnicas, e tomada como um valor autônomo do conhecimento enquanto pura contemplação da realidade, isto é, como *theoria*.

Nas sociedades nascidas com o capitalismo, em que o trabalho escravo e servil é substituído pelo trabalho livre e em que é elaborada a idéia de indivíduo como um átomo social, isto é, como um ser que pode ser conhecido e pensado por si mesmo e sem os outros, a verdade tenderá a ser concebida como dependendo exclusivamente das operações do sujeito do conhecimento ou da consciência de si reflexiva autônoma.

Também nas sociedades capitalistas, regidas pelo princípio do crescimento ou acumulação do capital por meio do crescimento das forças produtivas (trabalho e técnicas) e por meio do aumento da capacidade industrial para dominar e controlar as forças da Natureza e a sociedade, a verdade tenderá a aparecer como utilidade e eficácia, ou seja, como algo que tenha uso prático e verificável. Assim como o trabalho deve produzir lucro, também o conhecimento deve produzir resultados úteis.

Numa sociedade altamente tecnológica, como a do século XX ocidental europeu e norte-americano, em que as pesquisas científicas tendem a criar nos laboratórios o próprio objeto do conhecimento, isto é, em que o objeto do conhecimento é uma construção do pensamento científico ou um *constructus* produzido pelas teorias e pelas experimentações, a verdade tende a ser considerada a forma lógica e coerente assumida pela própria teoria, bem como a ser considerada como o consenso teórico estabelecido entre os membros das comunidades de pesquisadores.

A verdade, portanto, como a razão, está na História e é histórica.

Também as transformações internas à própria Filosofia modificam a concepção da verdade. A teoria da verdade como correspondência entre coisa e idéia, ou fato e idéia, liga-se à concepção realista da razão e do conhecimento, isto é, à prioridade do objeto do conhecimento, ou realidade, sobre o sujeito do conhecimento. Ao contrário, a concepção da verdade como coerência interna e lógica das idéias ou dos conceitos liga-se à concepção idealista da razão e do conhecimento, isto é, à prioridade do sujeito do conhecimento ou do pensamento sobre o objeto a ser conhecido.

As concepções históricas e as transformações internas ao conhecimento mostram que as várias concepções da verdade não são arbitrárias nem casuais ou acidentais, mas possuem causas e motivos que as explicam, e que a cada formação social e a cada mudança interna do conhecimento surge a exigência de reformular a concepção da verdade para que o saber possa realizar-se.

As verdades (os conteúdos conhecidos) mudam, a idéia da verdade (a forma de conhecer) muda, mas não muda a busca do verdadeiro, isto é, permanece a exigência de vencer o senso-comum, o dogmatismo, a atitude natural e seus preconceitos. É a procura da verdade e o desejo de estar no verdadeiro que permanecem. A verdade se conserva, portanto, como o valor mais alto a que aspira o pensamento.

As exigências fundamentais da verdade

Se examinarmos as diferentes concepções da verdade, notaremos que algumas exigências fundamentais são conservadas em todas elas e constituem o campo da busca do verdadeiro:

1. compreender as causas da diferença entre o parecer e o ser das coisas ou dos erros;

2. compreender as causas da existência e das formas de existência dos seres;

3. compreender os princípios necessários e universais do conhecimento racional;

4. compreender as causas e os princípios da transformação dos próprios conhecimentos;

5. separar preconceitos e hábitos do senso comum e a atitude crítica do conhecimento;

6. explicitar com todos os detalhes os procedimentos empregados para o conhecimento e os critérios de sua realização;

7. liberdade de pensamento para investigar o sentido ou a significação da realidade que nos circunda e da qual fazemos parte;

8. comunicabilidade, isto é, os critérios, os princípios, os procedimentos, os percursos realizados, os resultados obtidos devem poder ser conhecidos e compreendidos por todos os seres racionais. Como escreve o filósofo Espinosa, o Bem Verdadeiro é aquele capaz de comunicar-se a todos e ser compartilhado por todos;

9. transmissibilidade, isto é, os critérios, princípios, procedimentos, percursos e resultados do conhecimento devem poder ser ensinados e discutidos em público. Como diz Kant, temos o direito ao uso público da razão;

10. veracidade, isto é, o conhecimento não pode ser ideologia, ou, em outras palavras, não pode ser máscara e véu para dissimular e ocultar a realidade servindo aos interesses da exploração e da dominação entre os homens. Assim como a verdade exige a liberdade de pensamento para o conhecimento, também exige que seus frutos propiciem a liberdade de todos e a emancipação de todos;

11. a verdade deve ser objetiva, isto é, deve ser compreendida e aceita universal e necessariamente, sem que isso signifique que ela seja "neutra" ou "imparcial", pois o sujeito do conhecimento está vitalmente envolvido na atividade do conhecimento e o conhecimento adquirido pode resultar em mudanças que afetem a realidade natural, social e cultural.

Como disseram os filósofos Sartre e Merleau-Ponty, somos "seres em situação" e a verdade está sempre situada nas condições objetivas em que foi alcançada e está sempre voltada para compreender e interpretar a situação na qual nasceu e à qual volta para trazer transformações. Não escolhemos o país, a data, a família e a classe social em que nascemos – isso é nossa situação -, mas podemos escolher o que fazer com isso, conhecendo nossa situação e indagando se merece ou não ser mantida.

A verdade é, ao mesmo tempo, frágil e poderosa. Frágil porque os poderes estabelecidos podem destruí-la, assim como mudanças teóricas podem substituí-la por outra. Poderosa, porque a exigência do verdadeiro é o que dá sentido à existência humana. Um texto do filósofo Pascal nos mostra essa fragilidade-força do desejo do verdadeiro:

> O homem é apenas um caniço, o mais fraco da Natureza: mas é um caniço pensante. Não é preciso que o Universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água são suficientes para matá-lo. Mas, mesmo que o Universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que

aquilo que o mata, porque ele sabe que morre e conhece a vantagem do Universo sobre ele; mas disso o Universo nada sabe. Toda nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. É a partir dele que nos devemos elevar e não do espaço e do tempo, que não saberíamos ocupar.

Unidade 4
O conhecimento

Capítulo 1
A preocupação com o conhecimento

O conhecimento e os primeiros filósofos

Quando estudamos o nascimento da Filosofia na Grécia, vimos que os primeiros filósofos – os pré-socráticos – dedicavam-se a um conjunto de indagações principais: Por que e como as coisas existem? O que é o mundo? Qual a origem da Natureza e quais as causas de sua transformação? Essas indagações colocavam no centro a pergunta: o que é o Ser?

A palavra *ser* em português, traduz a palavra latina *esse* e a expressão grega *ta onta*. A palavra latina *esse* é o infinitivo de um verbo, o verbo ser. A expressão grega *ta onta* quer dizer: as coisas existentes, os entes, os seres. No singular, *ta onta* se diz *to on*, que é traduzida por: *o ser*. Os primeiros filósofos ocupavam-se com a origem e a ordem do mundo, o *kosmos*, e a filosofia nascente era uma cosmologia. Pouco a pouco, passou-se a indagar o que era o próprio *kosmos*, qual era o fundo eterno e imutável que permanecia sob a multiplicidade e transformação das coisas. Qual era e o que era o *ser* subjacente a todos os seres. Com isto, a filosofia nascente tornou-se *ontologia*, isto é, conhecimento ou saber sobre o ser.

Por esse mesmo motivo, considera-se que os primeiros filósofos não tinham uma preocupação principal com o conhecimento enquanto conhecimento, isto é, não indagavam se podemos ou não conhecer o Ser, mas partiam da pressuposição de que o podemos conhecer, pois a verdade, sendo *aletheia*, isto é, presença e manifestação das coisas para os nossos sentidos e para o nosso pensamento, significa que o Ser está manifesto e presente para nós e, portanto, nós o podemos conhecer.

Todavia, a opinião de que os primeiros filósofos não se preocupavam com nossa capacidade e possibilidade de conhecimento não é exata. Para tanto, basta levarmos em conta o fato de afirmarem que a realidade (o Ser, a Natureza) é racional e que a podemos conhecer porque também somos racionais; nossa razão é parte da racionalidade do mundo, dela participando.

Heráclito, Parmênides e Demócrito

Alguns exemplos indicam a existência da preocupação dos primeiros filósofos com o conhecimento e, aqui, tomaremos três: Heráclito de Éfeso, Parmênides de Eléia e Demócrito de Abdera.

Heráclito de Éfeso considerava a Natureza (o mundo, a realidade) como um "fluxo perpétuo", o escoamento contínuo dos seres em mudança perpétua. Dizia: "Não podemos banhar-nos duas vezes no mesmo rio, porque as águas nunca são as mesmas e nós nunca somos os mesmos". Comparava o mundo à chama de uma vela que queima sem cessar, transformando a cera em fogo, o fogo em fumaça e a fumaça em ar. O dia se torna noite, o verão se torna outono, o novo fica velho, o quente esfria, o úmido seca, tudo se transforma no seu contrário.

A realidade, para Heráclito, é a harmonia dos contrários, que não cessam de se transformar uns nos outros. Se tudo não cessa de se transformar perenemente, como explicar que nossa percepção nos ofereça as coisas como se fossem estáveis, duradouras e permanentes? Com essa pergunta o filósofo indicava a diferença entre o conhecimento que nossos sentidos nos oferecem e o conhecimento que nosso pensamento alcança, pois nossos sentidos nos oferecem a imagem da estabilidade e nosso pensamento alcança a verdade como mudança contínua.

Parmênides de Eléia colocava-se na posição oposta à de Heráclito. Dizia que só podemos pensar sobre aquilo que permanece sempre idêntico a si mesmo, isto é, que o pensamento não pode pensar sobre as coisas que são e não são, que ora são de um modo e ora são de outro, que são contrárias a si mesmas e contraditórias.

Conhecer é alcançar o idêntico, imutável. Nossos sentidos nos oferecem a imagem de um mundo em incessante mudança, num fluxo perpétuo, onde nada permanece idêntico a si mesmo: o dia vira noite, o inverno vira primavera, o doce se torna amargo, o pequeno vira grande, o grande diminui, o doce amarga, o quente esfria, o frio se aquece, o líquido vira vapor ou vira sólido.

Como pensar o que é e o que não é ao mesmo tempo? Como pensar o instável? Como pensar o que se torna oposto e contrário a si mesmo? Não é possível, dizia Parmênides. Pensar é dizer o que um ser é em sua identidade profunda e permanente. Com isso, afirmava o mesmo que Heráclito – perceber e pensar são diferentes -, mas o dizia no sentido oposto ao de Heráclito, isto é, percebemos mudanças impensáveis e devemos pensar identidades imutáveis.

Demócrito de Abdera desenvolveu uma teoria sobre o Ser ou sobre a Natureza conhecida com o nome de **atomismo**: a realidade é constituída por átomos. A palavra *átomo* tem origem grega e significa: o que não pode ser cortado ou dividido, isto é, a menor partícula indivisível de todas as coisas. Os seres surgem por composição dos átomos, transformam-se por novos arranjos dos átomos e morrem por separação dos átomos.

Os átomos, para Demócrito, possuem formas e consistências diferentes (redondos, triangulares, lisos, duros, moles, rugosos, pontiagudos, etc.) e essas diferenças e os diferentes modos de combinação entre eles produzem a variedade de seres, suas mudanças e desaparições. Através de nossos órgãos dos sentidos, percebemos o quente e o frio, o doce e o amargo, o seco e o úmido, o grande e o

pequeno, o duro e o mole, sabores, odores, texturas, o agradável e o desagradável, sentimos prazer e dor, porque percebemos os efeitos das combinações dos átomos que, em si mesmos, não possuem tais qualidades.

Somente o pensamento pode conhecer os átomos, que são invisíveis para nossa percepção sensorial. Dessa maneira, Demócrito concordava com Heráclito e Parmênides em que há uma diferença entre o que conhecemos através de nossa percepção e o que conhecemos apenas pelo pensamento; porém, diversamente dos outros dois filósofos, não considerava a percepção ilusória, mas apenas um efeito da realidade sobre nós. O conhecimento sensorial ou sensível é tão verdadeiro quanto aquilo que o pensamento puro alcança, embora de uma verdade diferente e menos profunda ou menos relevante do que aquela alcançada pelo puro pensamento.

Esses três exemplos nos mostram que, desde os seus começos, a Filosofia preocupou-se com o problema do conhecimento, pois sempre esteve voltada para a questão do verdadeiro. Desde o início, os filósofos se deram conta de que nosso pensamento parece seguir certas leis ou regras para conhecer as coisas e que há uma diferença entre perceber e pensar. Pensamos a partir do que percebemos ou pensamos negando o que percebemos? O pensamento continua, nega ou corrige a percepção? O modo como os seres nos aparecem é o modo como os seres realmente são?

Sócrates e os sofistas

Preocupações como essas levaram, na Grécia clássica, a duas atitudes filosóficas: a dos sofistas e a de Sócrates – com eles, os problemas do conhecimento tornaram-se centrais.

Os sofistas, diante da pluralidade e do antagonismo das filosofias anteriores, ou dos conflitos entre as várias ontologias, concluíram que não podemos **conhecer** o Ser, mas só podemos ter **opiniões** subjetivas sobre a realidade.

Por isso, para se relacionarem com o mundo e com os outros humanos, os homens devem valer-se de um outro instrumento – a linguagem – para persuadir os outros de suas próprias idéias e opiniões. A verdade é uma questão de opinião e de persuasão, e a linguagem é mais importante do que a percepção e o pensamento.

Em contrapartida, Sócrates, distanciando-se dos primeiros filósofos e opondo-se aos sofistas, afirmava que a verdade pode ser conhecida, mas primeiro devemos afastar as ilusões dos sentidos e as das palavras ou das opiniões e alcançar a verdade apenas pelo pensamento. Os sentidos nos dão as aparências das coisas e as palavras, meras opiniões sobre elas. Conhecer é passar da aparência à essência, da opinião ao conceito, do ponto de vista individual à idéia universal de cada um dos seres e de cada um dos valores da vida moral e política.

Platão e Aristóteles

Sócrates fez a Filosofia preocupar-se com nossa possibilidade de conhecer e indagar quais as causas das ilusões, dos erros e da mentira. No esforço para definir as formas de conhecer e as diferenças entre o conhecimento verdadeiro e a ilusão, Platão e Aristóteles introduziram na Filosofia a idéia de que existem diferentes maneiras de conhecer ou graus de conhecimento e que esses graus se distinguem pela ausência ou presença do verdadeiro, pela ausência ou presença do falso.

Platão distingue quatro formas ou graus de conhecimento, que vão do grau inferior ao superior: crença, opinião, raciocínio e intuição intelectual. Para ele, os dois primeiros graus devem ser afastados da Filosofia – são conhecimentos ilusórios ou das aparências, como os dos prisioneiros da caverna – e somente os dois últimos devem ser considerados válidos. O raciocínio treina e exercita nosso pensamento, preparando-o para uma purificação intelectual que lhe permitirá alcançar uma intuição das idéias ou das essências que formam a realidade ou que constituem o Ser.

Para Platão, o primeiro exemplo do conhecimento puramente intelectual e perfeito encontra-se na matemática, cujas idéias nada devem aos órgãos dos sentidos e não se reduzem a meras opiniões subjetivas. O conhecimento matemático seria a melhor preparação do pensamento para chegar à intuição intelectual das idéias verdadeiras, que constituem a verdadeira realidade.

Platão diferencia e separa radicalmente duas formas de conhecimento: o conhecimento sensível (crença e opinião) e o conhecimento intelectual (raciocínio e intuição) afirmando que somente o segundo alcança o Ser e a verdade. O conhecimento sensível alcança a mera aparência das coisas, o conhecimento intelectual alcança a essência das coisas, as idéias.

Aristóteles distingue sete formas ou graus de conhecimento: sensação, percepção, imaginação, memória, raciocínio e intuição. Para ele, ao contrário de Platão, nosso conhecimento vai sendo formado e enriquecido por acumulação das informações trazidas por todos os graus, de modo que, em lugar de uma ruptura entre o conhecimento sensível e o intelectual, Aristóteles estabelece uma continuidade entre eles.

A separação se dá entre os seis primeiros graus e o último, ou a intuição, que é puramente intelectual ou um ato do pensamento puro. Essa separação, porém, não significa que os outros graus ofereçam conhecimentos ilusórios ou falsos e sim que oferecem tipos de conhecimentos diferentes, que vão de um grau menor a um grau maior de verdade.

Em cada um deles temos acesso a um aspecto do Ser ou da realidade e, na intuição intelectual, temos o conhecimento pleno e total da realidade ou dos

princípios da realidade plena e total, aquilo que Aristóteles chamava de "o Ser enquanto Ser".

A diferença entre os seis primeiros graus e o último decorre da diferença do objeto do conhecimento, isto é, os seis primeiros graus conhecem objetos que se oferecem a nós na sensação, na imaginação, no raciocínio, enquanto o sétimo lida com um objeto que só pode ser alcançado pelo pensamento puro.

Princípios gerais

Com os filósofos gregos, estabeleceram-se alguns princípios gerais do conhecimento verdadeiro:

? as fontes e as formas do conhecimento: sensação, percepção, imaginação, memória, linguagem, raciocínio e intuição intelectual;

? a distinção entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual;

? o papel da linguagem no conhecimento;

? a diferença entre opinião e saber;

? a diferença entre aparência e essência;

? a definição dos princípios do pensamento verdadeiro (identidade, não-contradição, terceiro excluído, causalidade), da forma do conhecimento verdadeiro (idéias, conceitos e juízos) e dos procedimentos para alcançar o conhecimento verdadeiro (indução, dedução, intuição);

? a distinção dos campos do conhecimento verdadeiro, sistematizados por Aristóteles em três ramos: **teorético** (referente aos seres que apenas podemos contemplar ou observar, sem agir sobre eles ou neles interferir), **prático** (referente às ações humanas: ética, política e economia) e **técnico** (referente à fabricação e ao trabalho humano, que pode interferir no curso da Natureza, criar instrumentos ou artefatos: medicina, artesanato, arquitetura, poesia, retórica, etc.).

Para os gregos, a realidade é a Natureza e dela fazem parte os humanos e as instituições humanas. Por sua participação na Natureza, os humanos podem conhecê-la, pois são feitos dos mesmos elementos que ela e participam da mesma inteligência que a habita e dirige.

O poeta alemão Goethe criou estes versos, que exprimem como os antigos concebiam o conhecimento:

> Se os olhos não fossem solares
> Jamais o Sol nós veríamos;
> Se em nós não estivesse a própria força divina,
> Como o divino sentiríamos?

O intelecto humano conhece a inteligibilidade do mundo, alcança a racionalidade do real e pode pensar a realidade porque nós e ela somos feitos da mesma maneira, com os mesmos elementos e com a mesma inteligência.

Os filósofos modernos e a teoria do conhecimento

Quando se diz que a teoria do conhecimento tornou-se uma disciplina específica da Filosofia somente com os filósofos modernos (a partir do século XVII) não se pretende dizer que antes deles o problema do conhecimento não havia ocupado outros filósofos, e sim que, para os modernos, a questão do conhecimento foi considerada anterior à da ontologia e pré-condição ou pré-requisito para a Filosofia e as ciências.

Por que essa mudança de perspectiva dos gregos para os modernos? Porque entre eles instala-se o cristianismo, trazendo problemas que os antigos filósofos desconheciam.

A perspectiva cristã introduziu algumas distinções que romperam com a idéia grega de uma participação direta e harmoniosa entre o nosso intelecto e a verdade, nosso ser e o mundo. O cristianismo fez distinção entre fé e razão, verdades reveladas e verdades racionais, matéria e espírito, corpo e alma; afirmou que o erro e a ilusão são parte da natureza humana em decorrência do caráter pervertido de nossa vontade, após o pecado original.

Em conseqüência, a Filosofia precisou enfrentar três problemas novos:

1. Como, sendo seres decaídos e pervertidos, podemos conhecer a verdade?

2. Sendo nossa natureza dupla (matéria e espírito), como nossa inteligência pode conhecer o que é diferente dela? Isto é, como seres corporais podem conhecer o incorporal (Deus) e como seres dotados de alma incorpórea podem conhecer o corpóreo (mundo)?

3. Os filósofos antigos consideravam que éramos entes participantes de todas as formas de realidade: por nosso corpo, participamos da Natureza; por nossa alma, participamos da Inteligência divina. O cristianismo, ao introduzir a noção de pecado original, introduziu a separação radical entre os humanos (pervertidos e finitos) e a divindade (perfeita e infinita). Com isso, fez surgir a pergunta: como o finito (humano) pode conhecer a verdade (infinita e divina)?

Eis porque, durante toda a Idade Média, a fé tornou-se central para a Filosofia, pois era através dela que essas perguntas eram respondidas. Auxiliada pela graça divina, a fé iluminava nosso intelecto e guiava nossa vontade, permitindo à nossa razão o conhecimento do que está ao seu alcance, ao mesmo tempo em que nossa alma recebia os mistérios da revelação. A fé nos fazia saber (mesmo que não pudéssemos compreender como isso era possível) que, pela vontade soberana de Deus, era concedido à nossa alma imaterial conhecer as coisas materiais.

Os filósofos modernos, porém, não aceitaram essas respostas e por esse motivo a questão do conhecimento tornou-se central para eles.

Os gregos se surpreendiam que pudesse haver erro, ilusão e mentira. Como a verdade – *aletheia* – era concebida como presença e manifestação do verdadeiro aos nossos sentidos ou ao nosso intelecto, isto é, como presença do Ser à nossa experiência sensível ou ao puro pensamento, a pergunta filosófica só podia ser: Como é possível o erro ou a ilusão? Ou seja, como é possível ver o que não é, dizer o que não é, pensar o que não é?

Para os modernos, a situação é exatamente contrária. Se a verdade depende da revelação e da vontade divinas, e se nosso intelecto foi pervertido pela nossa vontade pecadora, como podemos conhecer a verdade? Se a verdade depender da fé e se depender da fraqueza da nossa vontade, como nossa razão poderá conhecê-la?

O cristianismo, particularmente com santo Agostinho, trouxe a idéia de que cada ser humano é uma **pessoa**. Essa idéia vem do Direito Romano, que define a pessoa como um sujeito de direitos e de deveres. Se somos pessoas, somos responsáveis por nossos atos e pensamentos. Nossa pessoa é nossa **consciência**, que é nossa alma dotada de vontade, imaginação, memória e inteligência.

A vontade é livre e, aprisionada num corpo passional e fraco, pode mergulhar nossa alma na ilusão e no erro. Estar no erro ou na verdade dependerá, portanto, de nós mesmos e por isso precisamos saber se podemos ou não conhecer a verdade e em que condições tal conhecimento é possível. Os primeiros filósofos cristãos e os medievais afirmavam que podemos conhecer a verdade, desde que a razão não contradiga a fé e se submeta a ela no tocante às verdades últimas e principais.

A primeira tarefa que os modernos se deram foi a de separar fé de razão, considerando cada uma delas destinada a conhecimentos diferentes e sem qualquer relação entre si. A segunda tarefa foi a de explicar como a alma-consciência, embora diferente dos corpos, pode conhecê-los. Consideraram que a alma pode conhecer os corpos porque os representa intelectualmente por meio das idéias e estas são imateriais como a própria alma. A terceira tarefa foi a de explicar como a razão e o pensamento podem tornar-se mais fortes do que a vontade e controlá-la para que evite o erro.

O problema do conhecimento torna-se, portanto, crucial e a Filosofia precisa começar pelo exame da capacidade humana de conhecer, pelo entendimento ou sujeito do conhecimento. A teoria do conhecimento volta-se para a relação entre o pensamento e as coisas, a consciência (interior) e a realidade (exterior), o entendimento e a realidade; em suma, o sujeito e o objeto do conhecimento.

Os dois filósofos que iniciam o exame da capacidade humana para o erro e a verdade são o inglês Francis Bacon e o francês René Descartes. O filósofo que

propõe, pela primeira vez, uma teoria do conhecimento propriamente dita é o inglês John Locke. A partir do século XVII, portanto, a teoria do conhecimento torna-se uma disciplina central da Filosofia.

Bacon e Descartes

Os gregos indagavam: como o erro é possível? Os modernos perguntaram: como a verdade é possível? Para os gregos, a verdade era *aletheia*, para os modernos, *veritas*. Em outras palavras, para os modernos trata-se de compreender e explicar como os relatos mentais – nossas idéias – correspondem ao que se passa verdadeiramente na realidade. Apesar dessas diferenças, os filósofos retomaram o modo de trabalhar filosoficamente proposto por Sócrates, Platão e Aristóteles, qual seja, começar pelo exame das opiniões contrárias e ilusórias para ultrapassá-las em direção à verdade.

Antes de abordar o conhecimento verdadeiro, Bacon e Descartes examinaram exaustivamente as causas e as formas do erro, inaugurando um estilo filosófico que permanecerá na Filosofia, isto é, a análise dos preconceitos e do senso comum.

Bacon elaborou uma teoria conhecida como a **crítica dos ídolos** (a palavra *ídolo* vem do grego *eidolon* e significa imagem). Descartes, como já mencionamos, elaborou um método de análise conhecido como **dúvida metódica**.

De acordo com Bacon, existem quatro tipos de ídolos ou de imagens que formam opiniões cristalizadas e preconceitos, que impedem o conhecimento da verdade:

1. **ídolos da caverna**: as opiniões que se formam em nós por erros e defeitos de nossos órgãos dos sentidos. São os mais fáceis de corrigir por nosso intelecto;

2. **ídolos do fórum**: são as opiniões que se formam em nós como conseqüência da linguagem e de nossas relações com os outros. São difíceis de vencer, mas o intelecto tem poder sobre eles;

3. **ídolos do teatro**: são as opiniões formadas em nós em decorrência dos poderes das autoridades que nos impõem seus pontos de vista e os transformam em decretos e leis inquestionáveis. Só podem ser refeitos se houver uma mudança social e política;

4. **ídolos da tribo**: são as opiniões que se formam em nós em decorrência de nossa natureza humana; esses ídolos são próprios da espécie humana e só podem ser vencidos se houver uma reforma da própria natureza humana.

Bacon acreditava que o avanço dos conhecimentos e das técnicas, as mudanças sociais e políticas e o desenvolvimento das ciências e da Filosofia propiciariam uma grande reforma do conhecimento humano, que seria também uma grande reforma na vida humana. Tanto assim que, ao lado de suas obras filosóficas, escreveu uma obra filosófico-política, a *Nova Atlântida*, na qual descreve e narra

uma sociedade ideal e perfeita, nascida do conhecimento verdadeiro e do desenvolvimento das técnicas.

Descartes localizava a origem do erro em duas atitudes que chamou de atitudes infantis:

1. a **prevenção**, que é a facilidade com que nosso espírito se deixa levar pelas opiniões e idéias alheias, sem se preocupar em verificar se são ou não verdadeiras. São as opiniões que se cristalizam em nós sob a forma de preconceitos (colocados em nós por pais, professores, livros, autoridades) e que escravizam nosso pensamento, impedindo-nos de pensar e de investigar;

2. a **precipitação**, que é a facilidade e a velocidade com que nossa vontade nos faz emitir juízos sobre as coisas antes de verificarmos se nossas idéias são ou não são verdadeiras. São opiniões que emitimos em conseqüência de nossa vontade ser mais forte e poderosa do que nosso intelecto. Originam-se no conhecimento sensível, na imaginação, na linguagem e na memória.

Como Bacon, Descartes também está convencido de que é possível vencer esses efeitos, graças a uma reforma do entendimento e das ciências. (Descartes não pensa na necessidade de mudanças sociais e políticas, diferindo de Bacon nesse aspecto.) Essa reforma pode ser feita pelo sujeito do conhecimento, se este decidir e deliberar pela necessidade de encontrar fundamentos seguros para o saber. Para isso Descartes criou um procedimento, a **dúvida metódica**, pela qual o sujeito do conhecimento, analisando cada um de seus conhecimentos, conhece e avalia as fontes e as causas de cada um, a forma e o conteúdo de cada um, a falsidade e a verdade de cada um e encontra meios para livrar-se de tudo quanto seja duvidoso perante o pensamento. Ao mesmo tempo, o pensamento oferece ao espírito um conjunto de **regras** que deverão ser obedecidas para que um conhecimento seja considerado verdadeiro.

Para Descartes, o conhecimento sensível (isto é, sensação, percepção, imaginação, memória e linguagem) é a causa do erro e deve ser afastado. O conhecimento verdadeiro é puramente intelectual, parte das idéias inatas e controla (por meio de regras) as investigações filosóficas, científicas e técnicas.

Locke

Locke é o iniciador da teoria do conhecimento propriamente dita porque se propõe a analisar cada uma das formas de conhecimento que possuímos, a origem de nossas idéias e nossos discursos, a finalidade das teorias e as capacidades do sujeito cognoscente relacionadas com os objetos que ele pode conhecer. Seguindo a trilha que fora aberta por Aristóteles, Locke também distingue graus de conhecimento, começando pelas sensações até chegar ao pensamento.

Comparemos o que escreveu Aristóteles, no início da *Metafísica*, e o que afirmou Locke, no início do *Ensaio sobre o entendimento humano*.

Aristóteles escreveu:

> Todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer. O prazer causado pelas sensações é a prova disso, pois, mesmo fora de qualquer utilidade, as sensações nos agradam por si mesmas e, mais do que todas as outras, as sensações visuais.

Locke afirmou:

> Visto que o entendimento situa o homem acima dos outros seres sensíveis e dá-lhe toda vantagem e todo domínio que tem sobre eles, seu estudo consiste certamente num tópico que, por sua nobreza, é merecedor de nosso trabalho de investigá-lo. O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo à distância e fazê-lo seu próprio objeto.

Assim como Aristóteles diferia de Platão, Locke difere de Descartes.

Platão e Descartes afastam a experiência sensível ou o conhecimento sensível do conhecimento verdadeiro, que é puramente intelectual. Aristóteles e Locke consideram que o conhecimento se realiza por graus contínuos, partindo da sensação até chegar às idéias.

Essa diferença de perspectiva estabelece as duas grandes orientações da teoria do conhecimento, conhecidas como **racionalismo** e **empirismo**.

Para o racionalismo, a fonte do conhecimento verdadeiro é a razão operando por si mesma, sem o auxílio da experiência sensível e controlando a própria experiência sensível.

Para o empirismo, a fonte de todo e qualquer conhecimento é a experiência sensível, responsável pelas idéias da razão e controlando o trabalho da própria razão.

Essas diferenças, porém, não impedem que haja um elemento comum a todos os filósofos a partir da modernidade, qual seja, tomar o entendimento humano como objeto da investigação filosófica.

Tornar o entendimento objeto para si próprio, tornar o sujeito do conhecimento objeto de conhecimento para si mesmo é a grande tarefa que a modernidade filosófica inaugura, ao desenvolver a teoria do conhecimento. Como se trata da volta do conhecimento sobre si mesmo para conhecer-se, ou do sujeito do conhecimento colocando-se como objeto para si mesmo, a teoria do conhecimento é a **reflexão filosófica**.

A consciência: o *eu,* a *pessoa*, o *cidadão* e o *sujeito*

A teoria do conhecimento no seu todo realiza-se como reflexão do entendimento e baseia-se num pressuposto fundamental: o de que somos seres racionais conscientes.

O que se entende por consciência?

A capacidade humana para conhecer, para saber que conhece e para saber o que sabe que conhece. A consciência é um conhecimento (das coisas e de si) e um conhecimento desse conhecimento (reflexão).

Do ponto de vista psicológico, a consciência é o sentimento de nossa própria identidade: é o **eu**, um fluxo temporal de estados corporais e mentais, que retém o passado na memória, percebe o presente pela atenção e espera o futuro pela imaginação e pelo pensamento. O **eu** é o centro ou a unidade de todos esses estados psíquicos.

A consciência psicológica ou o **eu** é formada por nossas **vivências**, isto é, pela maneira como sentimos e compreendemos o que se passa em nosso corpo e no mundo que nos rodeia, assim como o que se passa em nosso interior. É a maneira individual e própria com que cada um de nós percebe, imagina, lembra, opina, deseja, age, ama e odeia, sente prazer e dor, toma posição diante das coisas e dos outros, decide, sente-se feliz ou infeliz.

Do ponto de vista ético e moral, a consciência é a espontaneidade livre e racional, para escolher, deliberar e agir conforme à liberdade, aos direitos alheios e ao dever. É a **pessoa**, dotada de vontade livre e de responsabilidade. É a capacidade para compreender e interpretar sua situação e sua condição (física, mental, social, cultural, histórica), viver na companhia dos outros segundo as normas e os valores morais definidos por sua sociedade, agir tendo em vista fins escolhidos por deliberação e decisão, realizar as virtudes e, quando necessário, contrapor-se e opor-se aos valores estabelecidos em nome de outros, considerados mais adequados à liberdade e à responsabilidade.

Do ponto de vista político, a consciência é o **cidadão**, isto é, tanto o indivíduo situado no tecido das relações sociais, como portador de direitos e deveres, relacionando-se com a esfera pública do poder e das leis, quanto o membro de uma classe social, definido por sua situação e posição nessa classe, portador e defensor de interesses específicos de seu grupo ou de sua classe, relacionando-se com a esfera pública do poder e das leis.

A consciência moral (a pessoa) e a consciência política (o cidadão) formam-se pelas relações entre as vivências do **eu** e os valores e as instituições de sua sociedade ou de sua cultura. São as maneiras pelas quais nos relacionamos com os outros por meio de comportamentos e de práticas determinados pelos códigos morais (que definem deveres, obrigações, virtudes) e políticos (que definem direitos, deveres e instituições coletivas públicas), a partir do modo como uma cultura e uma sociedade determinadas definem o bem e o mal, o justo e o injusto, o legítimo e o ilegítimo, o legal e o ilegal, o privado e o público. O **eu** é uma vivência e uma experiência que se realiza por comportamentos; a **pessoa** e o **cidadão** são a consciência como agente (moral e político), como **práxis**.

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, a consciência é uma atividade sensível e intelectual dotada do poder de análise, síntese e representação. É o **sujeito**. Reconhece-se como diferente dos objetos, cria e descobre significações, institui sentidos, elabora conceitos, idéias, juízos e teorias. É dotado de capacidade para conhecer-se a si mesmo no ato do conhecimento, ou seja, é capaz de reflexão. É saber de si e saber sobre o mundo, manifestando-se como sujeito percebedor, imaginante, memorioso, falante e pensante. É o entendimento propriamente dito.

A consciência reflexiva ou o **sujeito do conhecimento** forma-se como atividade de análise e síntese, de representação e de significação voltadas para a explicação, descrição e interpretação da realidade e das outras três esferas da vida consciente (vida psíquica, moral e política), isto é, da posição do mundo natural e cultural e de si mesma como objetos de conhecimento. Apóia-se em métodos de conhecer e busca a verdade ou o verdadeiro. É o aspecto intelectual e teórico da consciência.

Ao contrário do **eu**, o **sujeito do conhecimento** não é uma vivência individual, mas aspira à universalidade, ou seja, à capacidade de conhecimento que seja idêntica em todos os seres humanos e com validade para todos os seres humanos, em todos os tempos e lugares. Assim, por exemplo, João pode gostar de geometria e Paula pode detestar essa matéria, mas o que ambos sentem não afetam os conceitos geométricos, nem os procedimentos matemáticos, cujo sentido e valor independem das vivências de ambos e são o objeto construído ou descoberto pelo sujeito do conhecimento.

Maria pode não saber que existe a física quântica e pode, ao ser informada sobre ela, não acreditar nela e não gostar da idéia de que seu corpo seja apenas movimento infinito de partículas invisíveis. Isso, porém, não afeta a validade e o sentido da ciência quântica, descoberta e conhecida pelo sujeito. Luíza tem lembranças agradáveis quando vê rosas amarelas; Antônio, porém, tem péssimas lembranças quando as vê. Porém, ver flores e cores, perceber qualidades, senti-las afetivamente não depende de que queiramos ou não vê-las, como não depende do nosso **eu** percebê-las espacialmente ou temporalmente. A percepção de cores, de seres espaciais e temporais se realiza em mim não apenas segundo minhas vivências psicológicas individuais, mas também segundo leis, normas, princípios de estruturação e organização das coisas, que são as mesmas para todos os sujeitos percebedores. É com essa estruturação e organização que lida o **sujeito**. A vivência é singular (minha). O conhecimento é universal (nosso, de todos os humanos).

Eu, **pessoa**, **cidadão** e **sujeito** constituem a consciência como **subjetividade** ativa, sede da razão e do pensamento, capaz de identidade consigo mesma, virtude, direitos e verdade.

Subjetividade e graus de consciência

Embora a subjetividade se manifeste plenamente como uma atividade que sabe de si mesma, isso não significa que a consciência esteja sempre alerta e atenta. Quando, por exemplo, recebemos uma anestesia geral, vamos perdendo gradualmente a consciência, deixamos de ter consciência de ver, sentir, lembrar. Dependendo da intensidade da dose aplicada, podemos perder todas as formas de consciência menos, por exemplo, a auditiva. No entanto, mesmo a consciência auditiva, nessa situação, é fluida, não parece estar referida a um **eu**. Quando despertamos à noite, de um sono profundo e num local que não é nosso quarto, levamos um certo tempo até sabermos quem somos e onde estamos.

Quando devaneamos ou divagamos, ou sonhamos de olhos abertos, perdemos a consciência de tudo quanto está à nossa volta e, muitas vezes, quando "voltamos a nós", temos um braço ou uma perna adormecidos, uma queimadura na mão, o rosto queimado de sol ou o corpo molhado de chuva sem que tivéssemos consciência do que se passava conosco. Situações como essas indicam que há graus de consciência.

De um modo geral, distinguem-se os seguintes graus de consciência:

? consciência **passiva**: aquela na qual temos uma vaga e uma confusa percepção de nós mesmos e do que se passa à nossa volta, como no devaneio, no momento que precede o sono ou o despertar, na anestesia e, sobretudo, quando somos muito crianças ou muito idosos;

? consciência **vivida**, mas **não reflexiva**: é nossa consciência efetiva, que tem a peculiaridade de ser **egocêntrica**, isto é, de perceber os outros e as coisas apenas a partir de nossos sentimentos com relação a eles, como, por exemplo, a criança que bate numa mesa ao tropeçar nela, julgando que a mesa "fez de propósito" para machucá-la. Nesse grau de consciência, não conseguimos separar o eu e o outro, o eu e as coisas. É típico, por exemplo, das pessoas apaixonadas, para as quais o mundo só existe a partir dos seus sentimentos de amor, ódio, cólera, alegria, tristeza, etc.;

? consciência **ativa** e **reflexiva**: aquela que reconhece a diferença entre o interior e o exterior, entre si e os outros, entre si e as coisas. Esse grau de consciência é o que permite a existência da consciência em suas quatro modalidades, isto é, **eu**, **pessoa**, **cidadão** e **sujeito**.

Esse último grau de consciência, nas suas quatro modalidades, é definido pela fenomenologia como **consciência intencional** ou **intencionalidade**, isto é, como "consciência de". Toda a consciência, diz a fenomenologia, é sempre consciência de alguma coisa, visa sempre a alguma coisa, de tal maneira que perceber é sempre perceber alguma coisa, imaginar é sempre imaginar alguma coisa, lembrar é sempre lembrar alguma coisa, dizer é sempre dizer alguma coisa, pensar é sempre pensar alguma coisa. A consciência realiza **atos** (perceber,

lembrar, imaginar, falar, refletir, pensar) e visa a conteúdos ou **significações** (o percebido, o lembrado, o imaginado, o falado, o refletido, o pensado). O sujeito do conhecimento é aquele que reflete sobre as relações entre atos e significações e conhece a estrutura formada por eles (a percepção, a imaginação, a memória, a linguagem, o pensamento).

Capítulo 2
A percepção

Sensação e percepção

O conhecimento sensível também é chamado de conhecimento empírico ou experiência sensível e suas formas principais são a **sensação** e a **percepção**.

A tradição filosófica, até o século XX, distinguia sensação de percepção pelo grau de complexidade.

A sensação é o que nos dá as qualidades exteriores e interiores, isto é, as qualidades dos objetos e os efeitos internos dessas qualidades sobre nós. Na sensação vemos, tocamos, sentimos, ouvimos qualidades puras e diretas: cores, odores, sabores, texturas. Sentimos o quente e o frio, o doce e o amargo, o liso e o rugoso, o vermelho e o verde, etc.

Sentir é algo ambíguo, pois o sensível é, ao mesmo tempo, a qualidade que está no objeto e o sentimento interno que nosso corpo possui das qualidades sentidas. Por isso, a tradição costuma dizer que a sensação é uma reação corporal imediata a um estímulo ou excitação externa, sem que seja possível distinguir, no ato da sensação, o estímulo exterior e o sentimento interior. Essa distinção só poderia ser feita num laboratório, com análise de nossa anatomia, fisiologia e sistema nervoso.

Quando examinamos a sensação, notamos que ninguém diz que sente o quente, vê o azul e engole o amargo. Pelo contrário, dizemos que a água está quente, que o céu é azul e que o alimento está amargo. Isto é, sentimos as qualidades como integrantes de seres mais amplos e complexos do que a sensação isolada de cada qualidade. Por isso, se diz que, na realidade, só temos sensações sob a forma de percepções, isto é, de sínteses de sensações.

Empirismo e intelectualismo

Duas grandes concepções sobre a sensação e a percepção fazem parte da tradição filosófica: a empirista e a intelectualista.

Para os empiristas, a sensação e a percepção dependem das coisas exteriores, isto é, são causadas por estímulos externos que agem sobre nossos sentidos e sobre o nosso sistema nervoso, recebendo uma resposta que parte de nosso cérebro, volta a percorrer nosso sistema nervoso e chega aos nossos sentidos sob a forma de uma sensação (uma cor, um sabor, um odor), ou de uma associação de sensações numa percepção (vejo um objeto vermelho, sinto o sabor de uma carne, sinto o cheiro da rosa, etc.).

A sensação seria pontual, isto é, um ponto do objeto externo toca um de meus órgãos dos sentidos e faz um percurso no interior do meu corpo, indo ao cérebro e voltando às extremidades sensoriais. Cada sensação é independente das outras e cabe à percepção unificá-las e organizá-las numa síntese. A causa do conhecimento sensível é a coisa externa, de modo que a sensação e a percepção são efeitos passivos de uma atividade dos corpos exteriores sobre o nosso corpo. O conhecimento é obtido por soma e associação das sensações na percepção e tal soma e associação dependem da freqüência, da repetição e da sucessão dos estímulos externos e de nossos hábitos.

Para os intelectualistas, a sensação e a percepção dependem do sujeito do conhecimento e a coisa exterior é apenas a ocasião para que tenhamos a sensação ou a percepção. Nesse caso, o sujeito é ativo e a coisa externa é passiva, ou seja, sentir e perceber são fenômenos que dependem da capacidade do sujeito para decompor um objeto em suas qualidades simples (a sensação) e de recompor o objeto como um todo, dando-lhe organização e interpretação (a percepção).

A passagem da sensação para a percepção é, neste caso, um ato realizado pelo intelecto do sujeito do conhecimento, que confere organização e sentido às sensações. Não haveria algo propriamente chamado percepção, mas sensações dispersas ou elementares; sua organização ou síntese seria feita pela inteligência e receberia o nome de percepção. Assim, na sensação, "sentimos" qualidades pontuais, dispersas, elementares e, na percepção, "sabemos" que estamos tendo sensação de um objeto que possui as qualidades sentidas por nós. Como disse um filósofo, perceber é "saber que percebo"; ver é "pensamento de ver"; ouvir é "pensamento de ouvir", e assim por diante.

Para os empiristas, a sensação conduz à percepção como uma síntese passiva, isto é, que depende do objeto exterior. Para os intelectualistas, a sensação conduz à percepção como síntese ativa, isto é, que depende da atividade do entendimento.

Para os empiristas, as idéias são provenientes das percepções. Para os intelectualistas, a sensação e a percepção são sempre confusas e devem ser abandonadas quando o pensamento formula as idéias puras.

Psicologia da forma e fenomenologia

Em nosso século, porém, a Filosofia alterou bastante essas duas tradições e as superou numa nova concepção do conhecimento sensível. As mudanças foram trazidas pelo fenomenologia de Husserl e pela Psicologia da Forma ou teoria da *Gestalt* (*Gestalt* é uma palavra alemã que significa: configuração, figura estruturada, forma). Ambas mostraram:

? contra o empirismo, que a sensação não é reflexo pontual ou uma resposta físico-fisiológica a um estímulo externo também pontual;

? contra o intelectualismo, que a percepção não é uma atividade sintética feita pelo pensamento sobre as sensações;

? contra o empirismo e o intelectualismo, que não há diferença entre sensação e percepção.

Empiristas e intelectualistas, apesar de suas diferenças, concordavam num aspecto: julgavam que a sensação era uma relação de causa e efeito entre pontos das coisas e pontos de nosso corpo. As coisas seriam como mosaicos de qualidades isoladas justapostas e nosso aparelho sensorial (órgãos dos sentidos, sistema nervoso e cérebro) também seria um mosaico de receptores isolados e justapostos. Por isso, a percepção era considerada a atividade que "somava" ou "juntava" as partes numa síntese que seria o objeto percebido.

Fenomenologia e *Gestalt*, porém, mostram que não há diferença entre sensação e percepção porque nunca temos sensações parciais, pontuais ou elementares, isto é, sensações separadas de cada qualidade, que depois o espírito juntaria e organizaria como percepção de um único objeto. Sentimos e percebemos formas, isto é, totalidades estruturadas dotadas de sentido ou de significação.

Assim, por exemplo, ter a sensação e a percepção de um cavalo é sentir/perceber de uma só vez sua cor (ou cores), suas partes, sua cara, seu lombo e seu rabo, seu porte, seu tamanho, seu cheiro, seus ruídos, seus movimentos. O cavalo-percebido não é um feixe de qualidades isoladas que enviam estímulos aos meus órgãos dos sentidos (como suporia o empirista), nem um objeto indeterminado esperando que meu pensamento diga às minhas sensações: "Este objeto é um cavalo" (como suporia o intelectualista). O cavalo-percebido não é um mosaico de estímulos exteriores (empirismo), nem uma idéia (intelectualismo), mas é, exatamente, um cavalo-percebido.

As experiências conhecidas como figura-e-fundo mostram que não temos sensações parciais, mas percepções globais de uma forma ou de uma estrutura.

As experiências com formas "incompletas" mostram que a percepção sempre percebe uma totalidade completa, o que seria impossível se tivéssemos sensações elementares que o pensamento unificaria numa percepção.

Se a percepção fosse uma soma de sensações parciais e se cada sensação dependesse dos estímulos diretos que as coisas produzissem em nossos órgãos dos sentidos, então teríamos que ver como sendo de mesmo tamanho duas linhas que são objetivamente de mesmo tamanho. Mas a experiência mostra que nós as percebemos como formas ou totalidades diferentes.

O que é a percepção

A percepção possui as seguintes características:

? é o conhecimento sensorial de configurações ou de totalidades organizadas e dotadas de sentido e não uma soma de sensações elementares; sensação e percepção são a mesma coisa;

? é o conhecimento de um sujeito corporal, isto é, uma vivência corporal, de modo que a situação de nosso corpo e as condições de nosso corpo são tão importantes quanto a situação e as condições dos objetos percebidos;

? é sempre uma experiência dotada de significação, isto é, o percebido é dotado de sentido e tem sentido em nossa história de vida, fazendo parte de nosso mundo e de nossas vivências;

? o próprio mundo exterior não é uma coleção ou uma soma de coisas isoladas, mas está organizado em formas e estruturas complexas dotadas de sentido. Uma paisagem, por exemplo, não é uma soma de coisas que estão apenas próximas umas das outras, mas é a percepção de coisas que formam um todo complexo e com sentido: o vale só é vale por causa da montanha, cuja altura e distância só podem ser avaliadas porque há o céu, as árvores, um rio e um caminho; o verde do vale só pode ser percebido por contraste com o cinza ou o dourado da montanha; o azul do céu só pode ser percebido por causa do verde da vegetação e o marrom da terra; essa paisagem será um espetáculo de contemplação se o sujeito da percepção estiver repousado, mas será um objeto digno de ser visto por outros se o sujeito da percepção for um pintor, ou será um obstáculo, se o sujeito da percepção for um viajante que descobre que precisa ultrapassar a montanha. Em resumo: na percepção, o mundo possui forma e sentido e ambos são inseparáveis do sujeito da percepção;

? a percepção é assim uma **relação** do sujeito com o mundo exterior e não uma reação físico-fisiológica de um sujeito físico-fisiológico a um conjunto de estímulos externos (como suporia o empirista), nem uma idéia formulada pelo sujeito (como suporia o intelectualista). A relação dá sentido ao percebido e ao percebedor, e um não existe sem o outro;

? O mundo percebido é qualitativo, significativo, estruturado e estamos nele como sujeitos ativos, isto é, damos às coisas percebidas novos sentidos e novos valores, pois as coisas fazem parte de nossas vidas e interagimos com o mundo;

? o mundo percebido é um mundo intercorporal, isto é, as relações se estabelecem entre nosso corpo, os corpos dos outros sujeitos e os corpos das coisas, de modo que a percepção é uma forma de **comunicação** que estabelecemos com os outros e com as coisas;

? a percepção depende das coisas e de nosso corpo, depende do mundo e de nossos sentidos, depende do exterior e do interior, e por isso é mais adequado falar em **campo perceptivo** para indicar que se trata de uma relação complexa entre o corpo-sujeito e os corpos-objetos num campo de significações visuais, tácteis, olfativas, gustativas, sonoras, motrizes, espaciais, temporais e lingüísticas. A percepção é uma conduta vital, uma comunicação, uma interpretação e uma valoração do mundo, a partir da estrutura de relações entre nosso corpo e o mundo;

? a percepção envolve toda nossa personalidade, nossa história pessoal, nossa afetividade, nossos desejos e paixões, isto é, a percepção é uma maneira fundamental de os seres humanos estarem no mundo. Percebemos as coisas e os outros de modo positivo ou negativo, percebemos as coisas como instrumentos ou como valores, reagimos positiva ou negativamente a cores, odores, sabores, texturas, distâncias, tamanhos. O mundo é percebido qualitativamente, efetivamente e valorativamente. Quando percebemos uma outra pessoa, por exemplo, não temos uma coleção de sensações que nos dariam as partes isoladas de seu corpo, mas a percebemos como tendo uma **fisionomia** (agradável ou desagradável, bela ou feia, serena ou agitada, sadia ou doentia, sedutora ou repelente) e por essa percepção definimos nosso modo de relação com ela;

? a percepção envolve nossa vida social, isto é, os significados e os valores das coisas percebidas decorrem de nossa sociedade e do modo como nela as coisas e as pessoas recebem sentido, valor ou função. Assim, objetos que para nossa sociedade não causam temor, podem causar numa outra sociedade. Por exemplo, em nossa sociedade, um espelho ou uma fotografia são objetos funcionais ou artísticos, meios de nos vermos em imagem; no entanto, para muitas sociedades indígenas, ver a imagem de alguém ou a sua própria é ver a alma desse alguém e fazê-lo perder a identidade e a vida, de modo que a percepção de um espelho ou de uma fotografia pode ser uma percepção apavorante;

? a percepção nos oferece um acesso ao mundo dos objetos práticos e instrumentais, isto é, nos orienta para a ação cotidiana e para as ações técnicas mais simples; a percepção é uma forma de conhecimento e de ação fundamental para as artes, que são capazes de criar um "outro" mundo pela simples alteração que provoca em nossa percepção cotidiana e costumeira. Basta lembrar aqui o texto de Clarice Lispector sobre o inseto e sobre o ovo (unidade 3, capítulo 8);

? a percepção não é uma idéia confusa ou inferior, como julgava a tradição, mas uma maneira de ter **idéias sensíveis** ou **significações perceptivas**;

? a percepção está sujeita a uma forma especial de erro: a ilusão, como vimos no exemplo dos versos de Mário de Andrade sobre a garoa de São Paulo, a confusão do branco e do negro, do pobre e do rico.

Percepção e teoria do conhecimento

Do ponto de vista das teorias do conhecimento, há três concepções principais sobre o papel da percepção:

1. nas teorias empiristas, a percepção é a única fonte de conhecimento, estando na origem das idéias abstratas formuladas pelo pensamento. Hume, por exemplo, afirma que todo conhecimento é percepção e que existem dois tipos de percepção: as **impressões** (sensações, emoções e paixões) e as **idéias** (imagens das impressões);

2. nas teorias racionalistas intelectualistas, a percepção é considerada não muito confiável para o conhecimento porque depende das condições particulares de quem percebe e está propensa a ilusões, pois freqüentemente a imagem percebida não corresponde à realidade do objeto.

Vemos o Sol menor do que a Terra, mas ele realmente é maior do que ela. Descartes menciona o modo como percebemos um bastão mergulhado na água: embora o bastão seja reto e contínuo, percebemos a parte mergulhada como se o bastão estivesse entortado e como se houvesse descontinuidade entre a parte que está fora da água e a parte mergulhada. O bastão é percebido como distorcido, embora, na realidade, não esteja deformado.

Para a concepção racionalista intelectualista, o pensamento filosófico e científico deve abandonar os dados da percepção e formular as idéias em relação com o percebido; trata-se de explicar e corrigir a percepção;

3. na teoria fenomenológica do conhecimento, a percepção é considerada originária e parte principal do conhecimento humano, mas com uma estrutura diferente do pensamento abstrato, que opera com idéias. Qual a diferença? A percepção sempre se realiza por perfis ou perspectivas, isto é, nunca podemos perceber de uma só vez um objeto, pois somente percebemos algumas de suas faces de cada vez; no pensamento, nosso intelecto compreende uma idéia de uma só vez e por inteiro, isto é, captamos a totalidade do sentido de uma idéia de uma só vez, sem precisar examinar cada uma de suas "faces".

Na percepção, nunca poderemos ver, de uma só vez, as seis faces de um cubo, pois "perceber um cubo" significa, justamente, nunca vê-lo de uma só vez por inteiro. Ao contrário, quando o geômetra pensa o cubo, ele o pensa como figura de seis lados e, para seu pensamento, as seis faces estão todas presentes simultaneamente.

Quanto ao problema da ilusão, a fenomenologia considera que ela não existe. Se tomarmos, por exemplo, o verso de Mário de Andrade, diremos que perceber uma pessoa sob a garoa ou a neblina de São Paulo é percebê-la como negra de longe e branca de perto ou como branca de longe e negra de perto: são quatro percepções diferentes e que são como são porque perceber é sempre perceber um campo de objetos que permite corrigir uma percepção por meio de outra.

Podemos compreender mais claramente a diferença entre as três concepções através de um exemplo, oferecido pelo filósofo Merleau-Ponty:

> Olhemos para uma piscina ladrilhada de verde-claro e rodeada por um jardim. O que percebemos?
>
> O empirista dirá que recebemos estímulos de todos os elementos que estão em nosso campo visual: cores, sons, reflexos; que esses estímulos isolados são levados a nosso cérebro, onde causam uma impressão e que a consciência dessa impressão é a percepção como soma dos estímulos.

> O intelectualista nos dirá que vemos qualidades sensíveis – líquido, cor, reflexos – de uma realidade distorcida: vemos árvores sobre a superfície das águas, embora as árvores não estejam ali; vemos os ladrilhos do fundo como se fossem curvos, côncavos, convexos, embora sejam quadrados e lisos; vemos a água colorida, quando, na realidade, ela não tem cor. Vemos, portanto, algo que nosso intelecto ou nosso pensamento nos avisa que não corresponde à realidade.
>
> O fenomenólogo, porém, mostrará que perceber-uma-piscina-ladrilhada-com-água-e-rodeada-de-árvores é perceber exatamente isso: os reflexos das árvores na água, as nuances de cor no líquido, a movimentação dos ladrilhos. Não estamos recebendo estímulos que formarão impressões no cérebro: estamos percebendo uma forma organizada ou uma estrutura.

Não estamos tendo ilusões visuais, vendo ladrilhos "apesar" da água que os deformaria; nem estamos vendo a água "apesar" dos reflexos das árvores que a deformariam. Estamos vendo e percebendo ladrilhos-de-uma-piscina-com-água (portanto, formas móveis no chão e nas paredes da piscina); estamos vendo ou percebendo as-árvores-à-volta-de-uma-piscina-com-água (portanto, refletindo-se nas águas e agitando-se aos ventos); estamos vendo ou percebendo a água-de-uma-piscina (portanto, agitando os ladrilhos, recebendo reflexos, mudando de cor e de tonalidade). Isso é perceber.

A percepção se realiza num campo perceptivo e o percebido não está "deformado" por nada, pois ver não é fazer geometria nem física. Não há ilusões na percepção; perceber é diferente de pensar e não uma forma inferior e deformada do pensamento. A percepção não é causada pelos objetos sobre nós, nem é causada pelo nosso corpo sobre as coisas: é a relação entre elas e nós e nós e elas; uma relação possível porque elas são corpos e nós também somos corporais.

Capítulo 3
A memória

Lembrança e identidade do Eu

Todos conhecem os belos versos do poeta [Casimiro de Abreu, em "Meus oito anos"]:

> Oh! que saudades que tenho
> Da aurora da minha vida,
> Da minha infância querida,
> Que os anos não trazem mais!
> Que amor, que sonhos, que flores,
> Naquelas tardes fagueiras
> À sombra das bananeiras,
> Debaixo dos laranjais!

Ou estes outros [Casimiro de Abreu, em "Deus e o mar"]:

> Eu me lembro,
> Eu me lembro!
> Era pequeno e brincava na praia.
> O mar bramia
> E erguendo o dorso altivo sacudia
> A branca espuma para o céu sereno.

A memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total. A lembrança conserva aquilo que se foi e não retornará jamais. É nossa primeira e mais fundamental experiência do tempo e uma das obras mais significativas da literatura universal contemporânea é dedicada a ela: *Em busca do tempo perdido,* do escritor francês Marcel Proust.

Para Proust, como para alguns filósofos, a memória é a garantia de nossa própria identidade, o podermos dizer "eu" reunindo tudo o que fomos e fizemos a tudo que somos e fazemos. Em sua obra *Confissões*, santo Agostinho escreve:

> Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie… Ali repousa tudo o que a ela foi entregue, que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou… Aí estão presentes o céu, a terra e o mar, com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que esqueci. **É lá que me encontro a mim mesmo**, e recordo das ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao

> praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem.

Como consciência da diferença temporal – passado, presente e futuro -, a memória é uma forma de percepção interna chamada **introspecção**, cujo objeto é interior ao sujeito do conhecimento: as coisas passadas lembradas, o próprio passado do sujeito e o passado relatado ou registrado por outros em narrativas orais e escritas.

Além dessa dimensão pessoal e introspectiva (interior) da memória, é preciso mencionar sua dimensão coletiva ou social, isto é, a memória objetiva gravada nos monumentos, documentos e relatos da História de uma sociedade.

Os antigos e a memória

Os antigos gregos consideravam a memória uma identidade sobrenatural ou divina: era a deusa Mnemosyne, mãe das Musas, que protegem as Artes e a História. A deusa Memória dava aos poetas e adivinhos o poder de voltar ao passado e de lembrá-lo para a coletividade. Tinha poder de conferir imortalidade aos mortais, pois quando o artista ou o historiador registram em suas obras a fisionomia, os gestos, os atos, os feitos e as palavras de um humano, este nunca será esquecido e, por isso, tornando-se memorável, não morrerá jamais.

Os historiadores antigos colocavam suas obras sob a proteção das Musas, escreviam para que não fossem perdidos os feitos memoráveis dos humanos e para que servissem de exemplo às gerações futuras. Dizia Cícero: “A História é mestra da vida”.

A memória é, pois, inseparável do sentimento do tempo ou da percepção/experiência do tempo como algo que escoa ou passa.

A importância da memória não se limitava à poesia e à História, mas também aparecia com muita força e clareza na medicina dos antigos. Um aforismo, atribuído a Hipócrates, o pai da medicina, dizia:

> A vida é breve, a arte é longa, a ocasião escapa, o empirismo é perigoso e o raciocínio é difícil. É preciso não só fazer o que convém, mas também ser ajudado pelo paciente.

Qual a ajuda trazida pelo paciente para a arte médica? Sua memória. O médico antigo praticava com o paciente a *anamnese*, isto é, a reminiscência. Por meio de perguntas, o médico fazia o paciente lembrar-se de todas as circunstâncias que antecederam o momento em que ficara doente e as circunstâncias em que adoecera, pois essas lembranças auxiliavam o médico a fazer o diagnóstico e a receitar remédios, cirurgias e dietas que correspondiam à necessidade específica da cura do paciente.

Além de imortalizar os mortais e de auxiliar a arte médica, para os antigos a memória ainda possuía outra função.

Os antigos, sobretudo os romanos, desenvolveram uma arte chamada eloqüência ou retórica, destinada a persuadir e a criar emoções nos ouvintes, através do uso belo e eficaz da linguagem. No aprendizado dessa arte, consideravam a memória indispensável, não só porque o bom orador (poeta, político, advogado) era aquele que falava ou pronunciava longos discursos sem ler e sem se apoiar em anotações, como também porque o bom orador era aquele que aprendia de cor as regras fundamentais da eloqüência ou oratória.

Assim, a memória era considerada essencial para o aprendizado e os mestres de retórica criaram métodos de memorização ou "memória artificial", que constituíam a "Arte da Memória". Esta era parte central do ensino e do aprendizado de oratória, tornando-se, depois, uma arte usada por outras disciplinas de ensino e aprendizagem. Os romanos julgavam, portanto, que além da memória natural, os seres humanos são capazes de desenvolver uma outra memória - que amplia e auxilia a memória espontânea - e justificavam a "Arte da Memória" narrando uma lenda sobre o criador da retórica, o poeta grego Simônides de Céos.

Conta a lenda que Simônides foi convidado pelo rei de Céos a fazer um poema em sua homenagem. O poeta dividiu o poema em duas partes: na primeira, louvava o rei e, na segunda, os deuses Castor e Polux. O rei ofereceu um banquete no qual Simônides leu o poema e pediu o pagamento. Como resposta, o rei lhe disse que, como o poema também estava dedicado aos deuses, ele pagaria metade e que Simônides fosse pedir a outra metade a Castor e Polux.

Pouco depois, um mensageiro aproximou-se de Simônides dizendo-lhe que dois jovens o procuravam do lado de fora do palácio. Simônides saiu para encontrá-los, mas não encontrou ninguém. Enquanto estava no jardim, o palácio desabou e todos morreram. Castor e Polux, os dois jovens que fizeram Simônides sair do palácio, salvando o poeta, pagaram o poema. As famílias dos demais convidados desesperaram-se porque não conseguiam reconhecer seus mortos. Simônides, porém, lembrava dos lugares e das roupas de cada um e pôde ajudar na identificação dos mortos.

A lembrança do palácio e dos lugares dos convidados levou à criação da "Arte da Memória" como um palácio com lugares nos quais colocamos imagens e palavras e, passeando por ele, ordenadamente, recordamos as coisas, as pessoas, os fatos e as palavras necessárias para escrever e dizer discursos, poesias, peças teatrais. É por isso que todo o texto de santo Agostinho, que citamos, se refere aos "palácios da memória".

A idéia de memória artificial existe até hoje, quando nos referimos aos computadores e falamos de sua "memória". A diferença entre a memória artificial dos antigos e a atual consiste no fato de que a deles era desenvolvida

como uma capacidade do sujeito do conhecimento humano, enquanto a atual deposita a memória nas máquinas e quase nos despoja da necessidade de termos memória.

Em nossa sociedade, a memória é valorizada e desvalorizada. É valorizada com a multiplicação dos meios de registro e gravação dos fatos, acontecimentos e pessoas (computadores, filmes, vídeos, fitas cassetes, livros) e das instituições que os preservam (bibliotecas, museus, arquivos). É desvalorizada porque não é considerada uma atividade essencial para o conhecimento – podemos usar máquinas no lugar de nossa própria memória – e porque a publicidade e a propaganda nos fazem preferir o "novo", o "moderno", a "última moda", pois a indústria e o comércio só terão lucros se não conservarmos as coisas e quisermos sempre o "novo". A desvalorização da memória também aparece na proliferação de objetos descartáveis, na maneira como a indústria da construção civil destrói cidades inteiras para torná-las "modernas", destruindo a memória e a História dessas cidades. A desvalorização da memória aparece, por fim, no descaso pelos idosos, considerados inúteis e inservíveis em nossa sociedade, ao contrário de outras em que os idosos são portadores de todo o saber da coletividade, respeitados e admirados por todos.

O que é a memória

A memória é uma atualização do passado ou a presentificação do passado e é também registro do presente para que permaneça como lembrança. Alguns estudiosos julgaram que a memória seria um fato puramente biológico, isto é, um modo de funcionamento das células do cérebro que registram e gravam percepções e idéias, gestos e palavras. Para esses estudiosos, a memória se reduziria, portanto, ao registro cerebral ou à gravação automática pelo cérebro de fatos, acontecimentos, coisas, pessoas e relatos.

Essa teoria, porém, não se sustenta. Em primeiro lugar, porque, se a memória fosse mero registro cerebral de fatos e coisas passados, não se poderia explicar o fenômeno da lembrança, isto é, que selecionamos e escolhemos o que lembramos e que a lembrança tem, como a percepção, aspectos afetivos, sentimentais, valorativos (há lembranças alegres e tristes, há saudade, há arrependimento e remorso). Em segundo lugar, também não se poderia explicar o esquecimento, pois se tudo está espontânea e automaticamente registrado e gravado em nosso cérebro, não poderíamos esquecer coisa alguma, nem poderíamos ter dificuldade para lembrar certas coisas e facilidade para recordar outras tantas.

Isso não significa que não haja um componente biológico, fisiológico ou cerebral na memória, pois os estudos científicos mostram não só as zonas do cérebro responsáveis pela memória, como também os estudos bioquímicos mostram o papel de algumas substâncias químicas na produção e conservação da memória. O que estamos dizendo é que os aspectos biológicos e químicos da memória não

explicam o fenômeno no seu todo, isto é, como forma de conhecimento e de componente afetivo de nossas vidas.

Podemos dizer que, em nosso processo de memorização, entram componentes objetivos e componentes subjetivos para formar as lembranças.

São componentes objetivos: as atividades físico-fisiológicas e químicas de gravação e registro cerebral das lembranças, bem como a estrutura do objeto que será lembrado. Assim, por exemplo, a psicologia da *Gestalt* mostra que temos maior facilidade para memorizar uma melodia do que sons isolados ou dispersos; que memorizamos mais facilmente figuras regulares (círculo, quadrado, triângulo, etc.) do que um conjunto disperso de linhas.

São componentes subjetivos: a importância do fato e da coisa para nós; o significado emocional ou afetivo do fato ou da coisa para nós; o modo como alguma coisa nos impressionou e ficou gravada em nós; a necessidade para nossa vida prática ou para o desenvolvimento de nossos conhecimentos; o prazer ou dor que um fato ou alguma coisa produziram em nós, etc. Em outras palavras, mesmo que nosso cérebro grave e registre tudo, não é isso a memória e sim o que foi gravado com um sentido ou com um significado para nós e para os outros.

Os filósofos e a memória

O filósofo francês Bergson distingue dois tipos de memória:

1. a memória-hábito; e

2. a memória pura ou memória propriamente dita.

A memória-hábito é um automatismo psíquico que adquirimos pela repetição contínua de alguma coisa, como, por exemplo, quando aprendemos alguma coisa de cor. A memória é uma simples fixação mental conseguida à força de repetir a mesma coisa. Aqui, basta iniciar um gesto ou pronunciar uma palavra, para que tudo seja lembrado automaticamente: recito uma lição, repito movimentos de dança, freio o carro ao sinal vermelho, piso na embreagem para mudar a marcha do carro, risco uma palavra errada que escrevi, giro a chave para a direita ou para a esquerda para abrir uma porta, etc. Todos esses gestos e essas palavras são realizados por nós quase sem pensarmos neles ou até mesmo sem pensarmos neles. O automatismo psíquico se torna um automatismo corporal.

A memória pura ou a memória propriamente dita é aquela que não precisa da repetição para conservar uma lembrança. Pelo contrário, é aquela que guarda alguma coisa, fato ou palavra únicos, irrepetíveis e mantidos por nós por seu significado especial afetivo, valorativo ou de conhecimento.

É por isso que guardamos na memória aquilo que possui maior significação ou maior impacto em nossas vidas, mesmo que seja um momento fugaz, curtíssimo e que jamais se repetiu ou se repetirá. É por isso também que, muitas vezes, não guardamos na memória um fato inteiro ou uma coisa inteira, mas um pequeno

detalhe que, quando lembrado, nos traz de volta o todo acontecido. A memória pura é um **fluxo temporal** interior.

Podemos, então, distinguir duas formas principais de memorização: aquela que se dá por repetição e por atenção deliberada para fixar alguma coisa; e aquela que se dá espontaneamente pela força ou pelo impacto de alguma coisa ou de algum acontecimento dotados de significado importante em nossa existência. Aqui, o **interesse** por alguma coisa ou algum fato é mais decisivo do que a atenção voluntária que lhe damos.

Existem seis grandes tipos de memória:

1. a memória perceptiva ou reconhecimento, que nos permite reconhecer coisas, pessoas, lugares, etc. e que é indispensável para nossa vida cotidiana;

2. a memória-hábito, que adquirimos por atenção deliberada ou voluntária e pela repetição de gestos ou palavras, até gravá-los e poderem ser repetidos sem que neles tenhamos que pensar;

3. a memória-fluxo-de-duração-pessoal, que nos faz guardar a lembrança de coisas, fatos, pessoas, lugares cujo significado é importante para nós, seja do ponto de vista afetivo, seja do ponto de vista de nossos conhecimentos;

4. a memória social ou histórica, que é fixada por uma sociedade através de mitos fundadores e de relatos, registros, documentos, monumentos, datas e nomes de pessoas, fatos e lugares que possuem significado para a vida coletiva. Excetuando-se os mitos, que são fabulações, essa memória é objetiva, pois existe em objetos (textos, monumentos, instrumentos, ornamentos, etc.) e fora de nós;

5. a memória biológica da espécie, gravada no código genético das diferentes espécies de vida e que permitem a repetição da espécie;

6. a memória artificial das máquinas, baseada na estrutura simplificada do cérebro humano.

As quatro primeiras fazem parte da vida de nossa consciência individual e coletiva; a quinta é inconsciente e puramente física; a última é uma técnica.

Memória e teoria do conhecimento

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, a memória possui as seguintes funções:

? retenção de um dado da percepção, da experiência ou de um conhecimento adquirido;

? reconhecimento e produção do dado percebido, experimentado ou conhecido numa imagem, que, ao ser lembrada, permite estabelecer uma relação ou um nexo entre o já conhecido e novos conhecimentos;

? recordação ou reminiscência de alguma coisa como pertencente ao tempo passado e, enquanto tal, diferente ou semelhante a alguma coisa presente;

? capacidade para evocar o passado a partir do tempo presente ou de lembrar o que já não é, através do que é atualmente.

Por essas funções, a memória é considerada essencial para a elaboração da experiência e do conhecimento científico, filosófico e técnico. Por esse motivo, Aristóteles escreveu, na *Metafísica*:

> É da memória que os homens derivam a experiência, pois as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência.

A memória é retenção. Graças à lembrança e à prospecção, o conhecimento filosófico, técnico e científico podem elaborar a experiência e alcançar novos saberes e práticas.

Graças à memória, somos capazes de lembrar e recordar. As lembranças podem ser trazidas ao presente tanto espontaneamente, quanto por um trabalho deliberado de nossa consciência. **Lembramos** espontaneamente quando, por exemplo, diante de uma situação presente nos vem à lembrança alguma situação passada. **Recordamos** quando fazemos o esforço para lembrar.

Assim como há perturbações e problemas perceptivos (cegueira, surdez, perda de tato) e imaginativos (loucura, ideologia), também existem problemas e perturbações da memória, indo desde uma dificuldade momentânea para recordar alguma coisa, até a amnésia, perda total ou parcial da memória.

Quando perdemos a capacidade para lembrar palavras ou construir frases, sofremos a afasia. Quando perdemos a capacidade para lembrar e realizar gestos e ações, sofremos de apraxia. Essas perturbações podem ser causadas por lesões físicas (no cérebro ou no sistema nervoso) ou traumas psicológicos, isto é, por situações de grande sofrimento psíquico que nos forçam a esquecer alguma coisa, algum fato, alguma situação.

Seja por lesão física, seja por sofrimento psíquico, seja por uma perturbação momentânea e passageira, o esquecimento é a perda de nossa relação com o passado e, portanto, com uma dimensão do tempo e com uma dimensão de nossa vida. Na amnésia, perdemos relação com o todo de nossa existência. Na afasia perdemos a relação com os outros através da linguagem ou da comunicação. Na apraxia, perdemos a relação com o nosso corpo e com o mundo das coisas. Esquecer é ficar privado de memória e perder alguma coisa. Algumas vezes, porém, essa perda é um bem: esquecer alguma coisa terrível é ultrapassá-la para poder viver bem novamente.

A memória não é um simples lembrar ou recordar, mas revela uma das formas fundamentais de nossa existência, que é a relação com o tempo, e, no tempo, com aquilo que está invisível, ausente e distante, isto é, o passado. A memória é o que confere sentido ao passado como diferente do presente (mas fazendo ou podendo fazer parte dele) e do futuro (mas podendo permitir esperá-lo e compreendê-lo).

Capítulo 4
A imaginação

Cotidiano e imaginação

Com freqüência, ouvimos frases como: "Que falta de imaginação!", "Por favor, use a sua imaginação!", "Cuidado! Ela tem muita imaginação!", "Que nada! Você andou imaginando tudo isso!", "Não comece a imaginar coisas!", "Imagine se tivesse sido assim!".

Essas frases são curiosas porque indicam maneiras bastante diferentes de concebermos o que seja a imaginação. Na frase: "Que falta de imaginação!", a imaginação é tomada como algo positivo, cuja falta ou ausência é criticada. Imaginar, aqui, aparece como capacidade mais alargada para pensar, para encontrar soluções inteligentes para algum problema, para adivinhar o sentido de alguma coisa que não está muito evidente. Ela aparece, também, como algo que nós **temos** e que podemos ou não **usar**.

Já nas frases: "Cuidado! Ela tem muita imaginação!", "Que nada! Você andou imaginando tudo isso!" ou "Não comece a imaginar coisas!", a imaginação é tomada como risco de irrealidade, invencionice, mentira, exagero, excesso. Agora, imaginar é inventar ou exagerar, perder o pé da realidade, assumindo, portanto, um sentido bastante diverso do anterior.

Na frase: "Imagine se tivesse sido assim!", ou em outra como "Imagine o que ele vai dizer!", a imaginação é tomada como uma espécie de suposição sobre as coisas futuras, uma espécie de previsão ou de alerta sobre o que poderá ou poderia acontecer como conseqüência de outros acontecimentos.

Apesar de diferentes, essas frases possuem alguns elementos comuns. Em todas elas:

? positiva ou negativamente, a imaginação está referida ao inexistente. Dizer "Use sua imaginação!" significa: faça de outro modo ou invente alguma coisa. Exclamar "Que falta de imaginação!" significa: poderia ter feito muito melhor, poderia ter dito uma coisa muito mais interessante. Alertar com a frase "Cuidado! Ela tem muita imaginação!" significa: ela inventa e exagera. Supor "Imagine o que nos teria acontecido!" significa: criar a imagem de uma situação que não aconteceu;

? a imaginação aparece como algo que possui graus, isto é, pode haver falta ou excesso;

? a imaginação se apresenta como capacidade para elaborar mentalmente alguma coisa possível, algo que não existiu, mas poderia ter existido, ou que não existe, mas poderá vir a existir.

A imaginação surge, assim, como algo impreciso, situada entre dois tipos de invenção – criação inteligente e inovadora, de um lado; exagero, invencionice, mentira, de outro. No primeiro caso ela faz aparecer o que não existia ou mostra ser possível algo que não existe. No segundo caso, ela é incapaz de reproduzir o existente ou o acontecido. Com isso, nossas frases cotidianas apontam os dois principais sentidos da imaginação: **criadora** e **reprodutora**.

A imaginação na tradição filosófica

A tradição filosófica sempre deu prioridade à imaginação reprodutora, considerada como um resíduo do objeto percebido que permanece retido em nossa consciência. A imagem seria um rastro ou um vestígio deixado pela percepção.

Os empiristas, por exemplo, falam das imagens como reflexos mentais das percepções ou das impressões, cujos traços foram gravados no cérebro. Desse ponto de vista, a imagem e a lembrança difeririam apenas porque a primeira é atual enquanto a segunda é passada. A imagem seria, portanto, a reprodução presente que faço de coisas ou situações presentes.

Por exemplo, se neste momento eu fechar os olhos, posso imaginar o computador, a mesa de trabalho, os livros nas estantes, o quebra-luz, a porta, a janela. A imagem seria a coisa atual percebida quando ausente. Seria uma percepção enfraquecida, que, associada a outras, formaria as idéias no pensamento.

Os filósofos intelectualistas também consideravam a imaginação uma forma enfraquecida da percepção e, por considerarem a percepção a principal causa de nossos erros (as ilusões e deformações da realidade), também julgavam a imaginação fonte de enganos e erros. Tomando-a como meramente reprodutora, diziam, por exemplo, que a imaginação dos artistas nada mais faz do que juntar de maneira nova imagens de coisas percebidas: um cavalo alado é a junção da imagem de um cavalo percebido com a imagem de asas percebidas; uma sereia, a junção de uma imagem de mulher percebida com a imagem de um peixe percebido.

A imaginação seria, pois, diretamente reprodutora da percepção, no campo do conhecimento, e indiretamente reprodutora da percepção, no campo da fantasia.

Por isso, na tradição filosófica, costumava-se usar a palavra imaginação como sinônimo de percepção ou como um aspecto da percepção. Percebemos **imagens** das coisas, dizia a tradição.

A tradição, porém, enfrentava alguns problemas que não podia resolver:

? em nossa vida, não confundimos percepção e imagem. Assim, por exemplo, distinguimos perfeitamente a percepção direta de um bombardeio da imagem do que seria uma explosão atômica;

? em nossa vida, não confundimos perceber e imaginar. Assim, por exemplo, distinguimos o sonho da vigília; distinguimos um fato que vemos na rua da cena de um filme;

? em nossa vida, somos capazes de distinguir **nossa** percepção e a imaginação de uma **outra** pessoa. Assim, por exemplo, percebemos o sofrimento psíquico de alguém que está tendo alucinações, mas não somos capazes de alucinar junto com ela.

Dessa maneira, a suposição de que entre a percepção e a imaginação, entre o percebido e a imagem haveria apenas uma diferença de grau ou de intensidade (a imagem seria uma percepção fraca e a percepção seria a imagem forte) não se mantém, pois há uma diferença de natureza ou uma diferença de essência entre ambas.

A fenomenologia e a imaginação

Quando falamos em imagens, referimo-nos a coisas bastante diversas: quadros, esculturas, fotografias, filmes, reflexos num espelho ou nas águas, ficções literárias, contos, lendas e mitos, figuras de linguagem (como a metáfora e a metonímia), sonhos, devaneios, alucinações, imitações pela mímica e pela dança, sons musicais, poesia.

Uma primeira diferença entre essas imagens pode ser logo notada: algumas se referem a imagens exteriores à nossa consciência (pinturas, esculturas, fotos, filmes, mímica, etc.), outras podem ser consideradas internas ou mentais (sonhos, devaneios, alucinações, etc.), enquanto algumas são externas e internas ao mesmo tempo (no caso da ficção literária, por exemplo, a imagem é externa, pois está no livro, e é interna, pois leio palavras e com elas imagino).

No entanto, algo é comum a todas elas: oferecem-nos um **análogo** das próprias coisas, seja porque estão no lugar das próprias coisas, seja porque nos fazem imaginar coisas através de outras.

A segunda diferença entre as imagens decorre do tipo de análogo que cada uma delas propõe. Um análogo pode ser um símbolo (a bandeira é um símbolo da nação), uma metáfora (dizer "a primavera da vida" para referir-se à juventude), uma ilustração (a foto de alguém junto a uma notícia de jornal ou uma paisagem num livro de contos), um esquema (a planta de uma casa ou de uma máquina), um signo (vejo a luz vermelha do semáforo e ela é o signo de uma ordem: "Pare!"), um sentimento (a emoção que sinto ao ouvir uma sinfonia), um substituto (um armário transformado em navio pela criança que brinca).

Embora sejam diferentes pela natureza da analogia, as imagens novamente possuem algo em comum: raramente ou quase nunca a imagem corresponde

materialmente à coisa imaginada. Por exemplo, a bandeira e a nação são materialmente diferentes, os sons da sinfonia e meus sentimentos são diferentes, a fotografia e a pessoa fotografada são materialmente diferentes, um mímico que imita uma janela ou uma locomotiva não é nem uma coisa nem outra, etc. Notamos, assim, que é próprio das imagens algo que suporíamos próprio apenas da ficção, isto é, as imagens são **irreais**, quando comparadas ao que é imaginado através delas. Um quadro é real enquanto quadro percebido, mas é irreal se comparado à paisagem da qual é imagem.

Apesar de irreal e, **justamente por ser irreal**, a imagem é dotada de um poder especial: torna presente ou presentifica algo ausente, seja porque esse algo existe e não se encontra onde estamos, seja porque é inexistente. No primeiro caso, a imagem ou o análogo é **testemunha** irreal de alguma coisa existente; no segundo, é a **criação** de uma realidade imaginária, ou seja, de algo que existe apenas em imagem ou como imagem. Nos dois casos, porém, o objeto-em-imagem é imaginário.

Consciência imaginativa

Distanciando-se da tradição, a fenomenologia fala na **consciência imaginativa** como uma forma de consciência diferente da percepção e da memória, tendo como ato o imaginar e como conteúdo, ou correlato, o imaginário ou o objeto-em-imagem. A imaginação é a capacidade da consciência para fazer surgir os objetos imaginários ou objetos-em-imagem.

Pela imaginação, relacionamo-nos com o ausente e com o inexistente. Perceber **este** livro é relacionar-se com sua presença e existência. Imaginar **um** livro é relacionar-se ou com a imagem do livro percebido ou com um livro ausente e inexistente, que ainda não foi escrito e é apenas o-livro-possível. Graças à imaginação, abre-se para nós o tempo futuro e o campo dos possíveis.

A percepção **observa** as coisas, as pessoas, as situações. Observar é jamais ter uma coisa, pessoa ou situação de uma só vez e por inteiro. A percepção observa porque alcança as coisas, as pessoas, as situações por perfis, perspectivas, faces diferentes que vão sendo articuladas umas às outras, num processo sem fim, podendo sempre enriquecer nosso conhecimento, perceber aspectos novos, ir "completando" o percebido com novos dados ou aspectos.

A imaginação, ao contrário, não observa o objeto: cada imagem põe o objeto por inteiro. O filósofo francês Sartre dá um exemplo: quando imagino uma rua ou um edifício, tenho de uma só vez a rua-em-imagem ou o edifício-em-imagem, cada um deles possui uma única face e é essa que existe em imagem. Podemos ter muitas imagens da mesma rua ou do mesmo edifício, mas cada uma delas é uma imagem distinta das outras. Uma imagem, diz Sartre, é inobservável.

Se uma pessoa apaixonada tem diante de si a pintura ou a fotografia da pessoa amada, tem a imagem dela. Ao olhá-la, não olha para as manchas coloridas, para

os traços reproduzidos no papel, não presta atenção no trabalho do pintor nem do fotógrafo, mas torna presente a pessoa amada ausente. A imagem é diferente do percebido porque ela é um **análogo** do ausente, sua presentificação.

Em outras palavras, percebemos e imaginamos ao mesmo tempo, embora perceber e imaginar sejam diferentes. Percebo a fotografia e imagino a pessoa amada. Percebo a fisionomia da pessoa fotografada (o olhar, o sorriso, as mãos, a roupa) e imagino a sedução do olhar, a doçura do sorriso, a sutileza dos gestos, a preferência por certas roupas. São dois estados de consciência simultâneos e diferentes.

Quando Clarice Lispector descreve o inseto e o ovo, percepção e imaginação são simultâneos e diferentes. Diante do verde-corpo-superfície-traço-que-caminha (percepção do inseto), Clarice imagina como seriam o desejo e o amor das "esperanças" (pergunta sobre as glândulas do inseto cujo corpo percebido parece impossível de conter algo em seu interior porque não tem interior). O inseto percebido e o inseto imaginado são duas consciências diferentes do mesmo inseto.

Quando a criança brinca, sua imaginação desfaz a percepção: todos os objetos, todas as pessoas e todos os lugares nada têm a ver com seu sentido percebido, mas remetem a outros sentidos, criam sentidos inexistentes ou presentificam o ausente. Um armário é um navio-em-imagem, um tapete é um mar-em-imagem, um cabo de vassoura é uma espada-em-imagem, uma folha de jornal é um mapa-em-imagem, um avental preso às costas é uma capa-em-imagem. A imaginação é, assim, uma capacidade irrealizadora.

A força irrealizadora da imaginação significa, por um lado, que ela é capaz de tornar ausente o que está presente (o armário deixa de estar presente), de tornar presente o ausente (o navio torna-se presente) e criar inteiramente o inexistente (a aventura nos mares). É por isso que a imaginação tem também uma força prospectiva, isto é, consegue inventar o futuro, como na canção de John Lennon, *Imagine*, ou como na invenção de uma teoria científica ou de um objeto técnico. Pelo mesmo motivo, a imaginação pode criar um mundo irreal que julgamos melhor do que o nosso, a ponto de recusarmos viver neste para "viver" imaginariamente naquele, perdendo todo o contato com o real. É o que acontece, por exemplo, na loucura, quando passamos definitivamente para o "outro lado". Mas é também o que acontece todos os dias, quando sonhamos ou entramos em devaneio.

Embora vigília e sonho sejam diferentes, a vigília pode ser sentida como intolerável e insuportável e somos arrastados pelo desejo de ficar no sonho e de, embora acordados, viver como se o sonho fosse real, porque nossa imaginação o faz real para nós. Irrealizando o mundo percebido e realizando o sonho, a imaginação pode ocupar o lugar da percepção e passamos a perceber imaginariamente.

Quando o fazemos para criar um outro mundo ao qual os outros seres humanos também podem ter acesso, a imaginação passa do sonho à obra de arte. Quando o fazemos para criar um outro mundo só nosso e ao qual ninguém mais pode ter acesso, a imaginação passa do sonho à loucura. Assim, a diferença entre sonho, arte e loucura é muito pequena e frágil: a imaginação aberta aos outros (arte) ou fechada aos outros (loucura).

As modalidades de imaginação

Partindo da diferença entre imaginação reprodutora e imaginação criadora, podemos distinguir várias modalidades de imaginação:

1. imaginação reprodutora propriamente dita, isto é, a imaginação que toma suas imagens da percepção e da memória;

2. imaginação evocadora, que presentifica o ausente por meio de imagens com forte tonalidade afetiva;

3. imaginação irrealizadora, que torna ausente o presente e nos coloca vivendo numa outra realidade que é só nossa, como no sonho, no devaneio e no brinquedo. Esta imaginação tem forte tonalidade mágica;

4. imaginação fabulosa, de caráter social ou coletivo, que cria os mitos e as lendas pelos quais uma sociedade, um grupo social ou uma comunidade imaginam sua própria origem e a origem de todas as coisas, oferecendo uma explicação para seu presente e sobretudo para a morte. Aqui, a imaginação cria imagens simbólicas para o bem e o mal, o justo e o injusto, o puro e o impuro, o belo e o feio, o mortal e o imortal, o tempo e a Natureza pela referência às divindades e aos heróis criadores; explica os males desta vida por faltas originárias cometidas pelos humanos [o pecado original, por exemplo] e promete uma vida futura feliz, após a morte. É a imaginação religiosa;

5. imaginação criadora, que inventa ou cria o novo nas artes, nas ciências, nas técnicas e na Filosofia. Aqui, combinam-se elementos afetivos, intelectuais e culturais que preparam as condições para que algo novo seja criado e que só existia, primeiro, como imagem prospectiva ou como possibilidade aberta. A imaginação criadora pede auxílio à percepção, à memória, às idéias existentes, à imaginação reprodutora e evocadora para cumprir-se como criação ou invenção.

Imaginação e teoria do conhecimento

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, a imaginação possui duas faces: a de auxiliar precioso para o conhecimento da verdade e a de perigo imenso para o conhecimento verdadeiro.

Quando lemos relatos dos cientistas sobre suas pesquisas e investigações, com freqüência eles se referem aos momentos em que tiveram que imaginar, isto é, criar pelo pensamento a imagem total ou completa do fenômeno pesquisado para,

graças a ela, orientar os detalhes e pormenores da pesquisa concreta que realizavam.

Essa imagem é negadora e antecipadora. Negadora: graças a ela, o cientista pode negar ou recusar as teorias já existentes. Antecipadora: graças a ela, o cientista pode antever o significado completo de sua própria pesquisa, mesmo que esta ainda esteja em andamento; a imaginação orienta o pensamento. O filósofo Gaston Bachelard atribui à imaginação a capacidade para encorajar o pensamento a dizer “não” a teorias existentes e propor novas.

Muitas vezes, lendo um romance ou vendo um filme, compreendemos e conhecemos muito melhor uma realidade do que se lêssemos livros científicos ou jornais. Por quê? Porque o artista, através da imaginação, capta o essencial e reúne o que estava disperso na realidade, fazendo-nos compreender o sentido profundo e invisível de alguma coisa ou de alguma situação. O artista nos mostra o inusitado, o excepcional, o exemplar ou o impossível por meio dos quais nossa realidade ganha sentido e pode ser mais bem conhecida.

Outras vezes, porém, sobretudo quando se trata da imaginação reprodutora, somos lançados no mundo dos ídolos, de que fala Francis Bacon, ou no mundo da prevenção e dos preconceitos, de que fala Descartes.

Agora surge um tecido de imagens ou um **imaginário**, que desvia nossa atenção da realidade, ou que serve para nos dar compensações ilusórias para as desgraças de nossas vidas ou de nossa sociedade, ou que é usado como máscara para ocultar a verdade. O imaginário reprodutor (nas ciências, na Filosofia, no cinema, na televisão, na literatura, etc.) bloqueia nosso conhecimento porque apenas reproduz nossa realidade, mas dando a ela aspectos sedutores, mágicos, embelezados, cheios de sonhos que já parecem realizados e que reforçam nosso presente como algo inquestionável e inelutável. É um imaginário de explicações feitas e acabadas, justificador do mundo tal como ele parece ser. Quando esse imaginário é social, chama-se **ideologia**.

Sob esse aspecto, a imaginação reprodutora se opõe à imaginação utópica. *Utopia* é uma palavra grega que significa: em lugar nenhum e em tempo nenhum. A imaginação utópica cria uma outra realidade para mostrar erros, desgraças, infâmias, angústias, opressões e violências da realidade presente e para despertar, em nossa imaginação, o desejo de mudança. Assim, enquanto o imaginário reprodutor procura abafar o desejo de transformação, o imaginário utópico procura criar esse desejo em nós. Pela invenção de uma outra sociedade que não existe em lugar nenhum e em tempo nenhum, a utopia nos ajuda a conhecer a realidade presente e buscar sua transformação.

Em outras palavras, o imaginário reprodutor opera com ilusões, enquanto a imaginação criadora e a imaginação utópica operam com a invenção do novo e da mudança, graças ao conhecimento crítico do presente.

Capítulo 5
A linguagem

A importância da linguagem

Na abertura da sua obra *Política*, Aristóteles afirma que somente o homem é um "animal político", isto é, social e cívico, porque somente ele é dotado de linguagem. Os outros animais, escreve Aristóteles, possuem **voz** (*phone*) e com ela exprimem dor e prazer, mas o homem possui a **palavra** (*logos*) e, com ela, exprime o bom e o mau, o justo e o injusto. Exprimir e possuir em comum esses valores é o que torna possível a vida social e política e, dela, somente os homens são capazes.

Segue a mesma linha o raciocínio de Rousseau no primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*:

> A palavra distingue os homens dos animais; a linguagem distingue as nações entre si. Não se sabe de onde é um homem antes que ele tenha falado.

Escrevendo sobre a teoria da linguagem, o lingüista Hjelmslev afirma que "a linguagem é inseparável do homem, segue-o em todos os seus atos", sendo "o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções, seus esforços, sua vontade e seus atos, o instrumento graças ao qual ele influencia e é influenciado, a base mais profunda da sociedade humana."

Prosseguindo em sua apreciação sobre a importância da linguagem, Rousseau considera que a linguagem nasce de uma profunda necessidade de comunicação:

> Desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a si próprio, o desejo e a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso.

Gestos e vozes, na busca da expressão e da comunicação, fizeram surgir a linguagem.

Por seu turno, Hjelmslev afirma que a linguagem é "o recurso último e indispensável do homem, seu refúgio nas horas solitárias em que o espírito luta contra a existência, e quando o conflito se resolve no monólogo do poeta e na meditação do pensador."

A linguagem, diz ele, está sempre à nossa volta, sempre pronta a envolver nossos pensamentos e sentimentos, acompanhando-nos em toda a nossa vida. Ela não é um simples acompanhamento do pensamento, "mas sim um fio profundamente

tecido na trama do pensamento”, é “o tesouro da memória e a consciência vigilante transmitida de geração a geração”.

A linguagem é, assim, a forma propriamente humana da comunicação, da relação com o mundo e com os outros, da vida social e política, do pensamento e das artes.

No entanto, no diálogo *Fedro*, Platão dizia que a linguagem é um *pharmakon*. Esta palavra grega, que em português se traduz por poção, possui três sentidos principais: remédio, veneno e cosmético.

Ou seja, Platão considerava que a linguagem pode ser um medicamento ou um remédio para o conhecimento, pois, pelo diálogo e pela comunicação, conseguimos descobrir nossa ignorância e aprender com os outros. Pode, porém, ser um veneno quando, pela sedução das palavras, nos faz aceitar, fascinados, o que vimos ou lemos, sem que indaguemos se tais palavras são verdadeiras ou falsas. Enfim, a linguagem pode ser cosmético, maquiagem ou máscara para dissimular ou ocultar a verdade sob as palavras. A linguagem pode ser conhecimento-comunicação, mas também pode ser encantamento-sedução.

Essa mesma idéia da linguagem como possibilidade de comunicação-conhecimento e de dissimulação-desconhecimento aparece na Bíblia judaico-cristã, no mito da Torre de Babel [Gn 11.1-9], quando Deus lançou a confusão entre os homens, fazendo com que perdessem a língua comum e passassem a falar línguas diferentes, que impediam uma obra em comum, abrindo as portas para todos os desentendimentos e guerras. A pluralidade das línguas é explicada, na Escritura Sagrada, como punição porque os homens ousaram imaginar que poderiam construir uma torre que alcançasse o céu, isto é, ousaram imaginar que teriam um poder e um lugar semelhante ao da divindade. “Que sejam confundidos”, disse Deus.

A força da linguagem

Podemos avaliar a força da linguagem tomando como exemplo os mitos e as religiões.

A palavra grega *mythos*, como já vimos, significa narrativa e, portanto, linguagem. Trata-se da palavra que narra a origem dos deuses, do mundo, dos homens, das técnicas (o fogo, a agricultura, a caça, a pesca, o artesanato, a guerra) e da vida do grupo social ou da comunidade. Pronunciados em momentos especiais – os momentos sagrados ou de relação com o sagrado -, os mitos são mais do que uma simples narrativa; são a maneira pela qual, através das palavras, os seres humanos organizam a realidade e a interpretam.

O mito tem o poder de fazer com que as coisas sejam tais como são ditas ou pronunciadas. O melhor exemplo dessa força criadora da palavra mítica encontra-se na abertura da *Gênese*, na Bíblia judaico-cristã, em que Deus cria o

mundo do nada, apenas usando a linguagem: "E Deus disse: faça-se!", e foi feito. Porque Ele **disse**, foi **feito**. A palavra divina é criadora.

Também vemos a força realizadora ou concretizadora da linguagem nas liturgias religiosas. Por exemplo, na missa cristã, o celebrante, pronunciando as palavras "Este é o meu corpo" e "Este é o meu sangue", realiza o mistério da Eucaristia, isto é, a encarnação de Deus no pão e no vinho. Também nos rituais indígenas e africanos, os deuses e heróis comparecem e se reúnem aos mortais quando invocados pelas palavras corretas, pronunciadas pelo celebrante.

A linguagem tem, assim, um poder encantatório, isto é, uma capacidade para reunir o sagrado e o profano, trazer os deuses e as forças cósmicas para o meio do mundo, ou, como acontece com os místicos em oração, tem o poder de levar os humanos até o interior do sagrado. Eis por que, em quase todas as religiões, existem profetas e oráculos, isto é, pessoas escolhidas pela divindade para transmitir mensagens divinas aos humanos.

Esse poder encantatório da linguagem aparece, por exemplo, quando vemos (ou lemos sobre) rituais de feitiçaria: a feiticeira ou o feiticeiro tem a força para fazer coisas acontecerem pelo simples fato de, em circunstâncias certas, pronunciarem determinadas palavras. É assim que, nas lendas sobre o rei Artur e os cavaleiros da Távola Redonda, os feiticeiros Merlin e Morgana decidem o destino das guerras, pronunciando palavras especiais dotadas de poder. Também nos contos infantis há palavras poderosas ("Abre-te, Sésamo!", "Shazam!") e encantatórias ("Abracadabra"). Essa dimensão maravilhosa da linguagem da infância é explorada de maneira belíssima pelo cineasta Federico Fellini no filme *Oito e Meio*, quando a personagem adulta pronuncia as palavras "Asa Nisa Nasa", trazendo de volta o passado.

As palavras assumem o poder contrário também, isto é, criam tabus. Ou seja, há coisas que não podem ser ditas porque, se forem, não só trazem desgraças, como ainda desgraçam quem as pronunciar. As palavras-tabus existem nos contextos religiosos de várias sociedades (por exemplo, em muitas sociedades não se deve pronunciar a palavra "demônio" ou "diabo", porque este aparece; em vez disso se diz "o cão", "o demo", "o tinhoso"). As palavras-tabus não existem apenas na esfera religiosa, mas também nos brinquedos infantis, quando certas palavras são proibidas a todos os membros do grupo, sob pena de punição para quem as pronunciar.

Existem, ainda, palavras-tabus na vida social, sob os efeitos da repressão dos costumes, sobretudo os que se referem a práticas sexuais. Assim, para certos grupos sociais de nossa sociedade e mesmo para nossa sociedade inteira, até os anos 60 do século passado, eram proibidas palavras como puta, homossexual, aborto, amante, masturbação, sexo oral, sexo anal, etc. Tais palavras eram pronunciadas em meios masculinos e em locais privados ou íntimos. Também

palavras de cunho político tendem a tornar-se quase tabus: revolucionário, terrorista, guerrilheiro, socialista, comunista, etc.

O poder mágico-religioso da palavra aparece ainda num outro contexto: o do direito. Na origem, o direito não era um código de leis referentes à propriedade (de coisas ou bens, do corpo e da consciência), nem referentes à vida política (impostos, constituições, direitos sociais, civis, políticos), mas era um ato solene no qual o juiz pronunciava uma fórmula pela qual duas partes em conflito fariam a paz.

O direito era uma linguagem solene de fórmulas conhecidas pelo árbitro e reconhecidas pelas partes em litígio. Era o juramento pronunciado pelo juiz e acatado pelas partes. Donde as expressões "Dou minha palavra" ou "Ele deu sua palavra", para indicar o juramento feito e a "palavra empenhada" ou "palavra de honra". É por isso também que, até hoje, nos tribunais, se faz o(a) acusado(a) e as testemunhas responderem à pergunta: "Jura dizer a verdade, somente a verdade, nada além da verdade?", dizendo: "Juro". Razão pela qual o perjúrio – dizer o falso, sob juramento de dizer o verdadeiro – é considerado crime gravíssimo.

Nas sociedades menos complexas do que a nossa, isto é, nas sociedades que são comunidades, onde todos se conhecem pelo primeiro nome e se encontram todos os dias ou com freqüência, a palavra dada e empenhada é suficiente, pois, quando alguém dá sua palavra, dá sua vida, sua consciência, sua honra e assume um compromisso que só poderá ser desfeito com a morte ou com o acordo da outra parte. É por isso que, nos casamentos religiosos, em que os noivos fazem parte da comunidade, basta que digam solenemente ao celebrante "Aceito", para que o casamento esteja concretizado.

Independentemente de acreditarmos ou não em palavras místicas, mágicas, encantatórias ou tabus, o importante é que existam, pois sua existência revela o poder que atribuímos à linguagem. Esse poder decorre do fato de que as palavras são núcleos, sínteses ou feixes de significações, símbolos e valores que determinam o modo como interpretamos as forças divinas, naturais, sociais e políticas e suas relações conosco.

A outra dimensão da linguagem

Para referir-se à palavra e à linguagem, os gregos possuíam duas palavras: *mythos* e *logos*. Diferentemente do *mythos*, *logos* é uma síntese de três palavras ou idéias: fala/palavra, pensamento/idéia e realidade/ser. *Logos* é a palavra racional do conhecimento do real. É discurso (ou seja, argumento e prova), pensamento (ou seja, raciocínio e demonstração) e realidade (ou seja, os nexos e ligações universais e necessários entre os seres).

É a palavra-pensamento compartilhada: diálogo; é a palavra-pensamento verdadeira: lógica; é a palavra-pensamento de alguma coisa: o "logia" que colocamos no final de palavras como cosmologia, mitologia, teologia, ontologia,

biologia, psicologia, sociologia, antropologia, tecnologia, filologia, farmacologia, etc.

Do lado do *logos* desenvolve-se a linguagem como poder de conhecimento racional e as palavras, agora, são **conceitos** ou **idéias**, estando referidas ao pensamento, à razão e à verdade.

Essa dupla dimensão da linguagem (como *mythos* e *logos*) explica por que, na sociedade ocidental, podemos comunicar-nos e interpretar o mundo sempre em dois registros contrários e opostos: o da palavra solene, mágica, religiosa, artística, e o da palavra leiga, científica, técnica, puramente racional e conceitual. Não por acaso, muitos filósofos das ciências afirmam que uma ciência nasce ou um objeto se torna científico quando uma explicação que era religiosa, mágica, artística, mítica cede lugar a uma explicação conceitual, causal, metódica, demonstrativa, racional.

A origem da linguagem

Durante muito tempo a Filosofia preocupou-se em definir a origem e as causas da linguagem.

Uma primeira divergência sobre o assunto surgiu na Grécia: a linguagem é natural aos homens (existe por natureza) ou é uma convenção social? Se a linguagem for natural, as palavras possuem um sentido próprio e necessário; se for convencional, são decisões consensuais da sociedade e, nesse caso, são arbitrárias, isto é, a sociedade poderia ter escolhido outras palavras para designar as coisas. Essa discussão levou, séculos mais tarde, à seguinte conclusão: a **linguagem** como capacidade de expressão dos seres humanos é natural, isto é, os humanos nascem com uma aparelhagem física, anatômica, nervosa e cerebral que lhes permite expressarem-se pela palavra; mas as **línguas** são convencionais, isto é, surgem de condições históricas, geográficas, econômicas e políticas determinadas, ou, em outros termos, são fatos culturais. Uma vez constituída uma língua, ela se torna uma estrutura ou um sistema dotado de necessidade interna, passando a funcionar como se fosse algo natural, isto é, como algo que possui suas leis e princípios próprios, independentes dos sujeitos falantes que a empregam.

Perguntar pela origem da linguagem levou a quatro tipos de respostas:

1. a linguagem nasce por imitação, isto é, os humanos imitam, pela voz, os sons da Natureza (dos animais, dos rios, das cascatas e dos mares, do trovão e do vulcão, dos ventos, etc.). A origem da linguagem seria, portanto, a onomatopéia ou imitação dos sons animais e naturais;

2. a linguagem nasce por imitação dos gestos, isto é, nasce como uma espécie de pantomima ou encenação, na qual o gesto indica um sentido. Pouco a pouco, o gesto passou a ser acompanhado de sons e estes se tornaram gradualmente palavras, substituindo os gestos;

3. a linguagem nasce da necessidade: a fome, a sede, a necessidade de abrigar-se e proteger-se, a necessidade de reunir-se em grupo para defender-se das intempéries, dos animais e de outros homens mais fortes levaram à criação de palavras, formando um vocabulário elementar e rudimentar, que, gradativamente, tornou-se mais complexo e transformou-se numa língua;

4. a linguagem nasce das emoções, particularmente do grito (medo, surpresa ou alegria), do choro (dor, medo, compaixão) e do riso (prazer, bem-estar, felicidade). Citando novamente Rousseau em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*:

> Não é a fome ou a sede, mas o amor ou o ódio, a piedade, a cólera, que aos primeiros homens lhes arrancaram as primeiras vozes… Eis por que as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas antes de serem simples e metódicas.

Assim, a linguagem, nascendo das paixões, foi primeiro linguagem figurada e por isso surgiu como poesia e canto, tornando-se prosa muito depois; e as vogais nasceram antes das consoantes. Assim como a pintura nasceu antes da escrita, assim também os homens primeiro cantaram seus sentimentos e só muito depois exprimiram seus pensamentos.

Essas teorias não são excludentes. É muito possível que a linguagem tenha nascido de todas essas fontes ou modos de expressão, e os estudos de Psicologia Genética (isto é, da gênese da percepção, imaginação, memória, linguagem e inteligência nas crianças) mostra que uma criança se vale de todos esses meios para começar a exprimir-se. Uma linguagem se constitui quando passa dos meios de expressão aos de significação, ou quando passa do expressivo ao significativo. Um gesto ou um grito exprimem, por exemplo, medo; palavras, frases e enunciados significam o que é sentir medo, dão conteúdo ao medo.

O que é a linguagem?

A linguagem é um sistema de signos ou sinais usados para indicar coisas, para a comunicação entre pessoas e para a expressão de idéias, valores e sentimentos. Embora tão simples, essa definição da linguagem esconde problemas complicados com os quais os filósofos têm-se ocupado desde há muito tempo. Essa definição afirma que:

1. a linguagem é um sistema, isto é, uma totalidade estruturada, com princípios e leis próprios, sistema esse que pode ser conhecido;

2. a linguagem é um sistema de sinais ou de signos, isto é, os elementos que formam a totalidade lingüística são um tipo especial de objetos, os **signos**, ou objetos que indicam outros, designam outros ou representam outros. Por exemplo, a fumaça é um signo ou sinal de fogo, a cicatriz é signo ou sinal de uma ferida, manchas na pele de um determinado formato, tamanho e cor são signos de

sarampo ou de catapora, etc. No caso da linguagem, os signos são palavras e os componentes das palavras (sons ou letras);

3. a linguagem indica coisas, isto é, os signos lingüísticos (as palavras) possuem uma função **indicativa** ou **denotativa**, pois como que apontam para as coisas que significam;

4. a linguagem tem uma função comunicativa, isto é, por meio das palavras entramos em relação com os outros, dialogamos, argumentamos, persuadimos, relatamos, discutimos, amamos e odiamos, ensinamos e aprendemos, etc.;

5. a linguagem exprime pensamentos, sentimentos e valores, isto é, possui uma função de conhecimento e de expressão, sendo neste caso **conotativa**, ou seja, uma mesma palavra pode exprimir sentidos ou significados diferentes, dependendo do sujeito que a emprega, do sujeito que a ouve e lê, das condições ou circunstâncias em que foi empregada ou do contexto em que é usada. Assim, por exemplo, a palavra *água*, se for usada por um professor numa aula de química, conotará o elemento químico que corresponde à fórmula H_2O; se for empregada por um poeta, pode conotar rios, chuvas, lágrimas, mar, líquido, pureza, etc.; se for empregada por uma criança que chora pode estar indicando uma carência ou necessidade como a sede.

A definição nos diz, portanto, que a linguagem é um sistema de sinais com função indicativa, comunicativa, expressiva e conotativa.

No entanto, essa definição não nos diz várias coisas. Por exemplo, como a fala se forma em nós? Por que a linguagem pode indicar coisas externas e também exprimir idéias (internas ao pensamento)? Por que a linguagem pode ser diferente quando falada pelo cientista, pelo filósofo, pelo poeta ou pelo político? Como a linguagem pode ser fonte de engano, de mal-entendido, de controvérsia ou de mentira? O que se passa exatamente quando dialogamos com alguém? O que é escrever? E ler? Como podemos aprender uma outra língua?

Na resposta a várias dessas perguntas, vamos encontrar uma divergência que já encontramos quando estudamos a razão, a verdade, a percepção ou a imaginação, qual seja, a diferença entre empiristas e intelectualistas.

Empiristas e intelectualistas diante da linguagem

Para os empiristas, a linguagem é um conjunto de imagens corporais e mentais formadas por associação e repetição e que constituem imagens verbais (as palavras).

As imagens corporais são de dois tipos: motoras e sensoriais. As imagens motoras são as que adquirimos quando aprendemos a articular sons (falar) e letras (escrever), graças a mecanismos anatômicos e fisiológicos. As imagens sensoriais são as que adquirimos quando, graças aos nossos sentidos, à fisiologia de nosso sistema nervoso, sobretudo a de nosso cérebro, aprendemos a ouvir (compreender sons e vozes) e a reconhecer a grafia dos sons (ler). As imagens

verbais são aprendidas por associação, em função da freqüência e repetição dos sinais externos que estimulam nossa capacidade motriz e sensorial. A palavra ou imagem verbal é uma síntese de imagens motoras e sensoriais armazenadas em nosso cérebro.

O que levou a essa concepção empirista da linguagem foi o estudo médico de "perturbações da linguagem": a afasia (incapacidade para usar e compreender todas as palavras disponíveis na língua); a agrafia (incapacidade para escrever ou para escrever determinadas palavras); a surdez verbal (ouvir as palavras sem conseguir compreendê-las) e a cegueira verbal (ler sem conseguir entender).

Os médicos que estudaram essas perturbações concluíram que estavam relacionadas com lesões no cérebro e que, portanto, a linguagem era um fenômeno físico (anatômico e fisiológico) do qual não temos consciência (desconhecemos suas causas), mas de cujos efeitos temos consciência, isto é, falamos, ouvimos, escrevemos, lemos e compreendemos o sentido das palavras. A linguagem seria uma soma de causas físicas e de efeitos psíquicos cujos átomos ou elementos seriam as imagens verbais associadas.

Os intelectualistas, porém, apresentam uma concepção muito diferente desta. Embora aceitem que a **possibilidade** para falar, ouvir, escrever e ler esteja em nosso corpo (anatomia e fisiologia) afirmam que a **capacidade** para a linguagem é um fato do pensamento ou de nossa consciência. A linguagem, dizem eles, é apenas a tradução auditiva, oral, gráfica ou visível de nosso pensamento e de nossos sentimentos. A linguagem é um instrumento do pensamento para exprimir conceitos e símbolos, para transmitir e comunicar idéias abstratas e valores. A palavra, dizem eles, é uma representação de um pensamento, de uma idéia ou de valores, sendo produzida pelo sujeito pensante que usa os sons e as letras com essa finalidade.

O pensamento puro seria silencioso ou mudo e formaria, para manifestar-se, as palavras. Duas provas poderiam confirmar essa concepção da linguagem: o fato de que o pensamento procura e inventa palavras; e o fato de que podemos aprender outras línguas, porque o sentido de duas palavras diferentes em duas línguas diferentes é o mesmo e tal sentido é a idéia formada pelo pensamento para representar ou indicar as coisas.

A grande prova dos intelectualistas contra os empiristas foi a história de Helen Keller. Nascida cega, surda e muda, Helen Keller aprendeu a usar a linguagem sem nunca ter visto as coisas e as palavras, sem nunca ter escutado ou emitido um som. Se a linguagem dependesse exclusivamente de mecanismos e disposições corporais, Helen Keller jamais teria chegado à linguagem.

Mas chegou. E chegou quando compreendeu a relação simbólica entre duas expressões diferentes: numa das mãos, sentia correr a água de uma torneira, enquanto a outra mão, na qual segurava uma agulha, guiada por sua professora, ia traçando a palavra *água*; quando se tornou capaz de compreender que uma mão

traduzia o que a outra sentia, tornou-se capaz de usar a linguagem. Assim, a linguagem, longe de ser um mecanismo instintivo e biológico, seria um fato puro da inteligência, uma atividade intelectual simbólica e de compreensão, uma pura tradução de pensamentos.

As concepções empirista e intelectualista, apesar de suas divergências, possuem dois pontos em comum:

1. ambas consideram a linguagem como sendo fundamentalmente indicativa ou denotativa, isto é, os signos lingüísticos ou as palavras servem apenas para indicar coisas;

2. ambas consideram a linguagem como um instrumento de representação das coisas e das idéias, ou seja, as palavras têm apenas uma função ou um uso instrumental representativo.

Esses dois pontos de concordância fazem com que, para as duas correntes filosóficas, os aspectos conotativos ou a função conotativa da linguagem seja considerada algo perturbador e negativo. Em outros termos, o fato de que a comunicação verbal se realize com as palavras assumindo sentidos diferentes, dependendo de quem fala e ouve, escreve e lê, do contexto e das circunstâncias em que as enunciamos, é considerado perturbador porque, afinal, as coisas são sempre o que elas são e as idéias são sempre o que elas são, de modo que as palavras deveriam ter sempre um só e mesmo sentido para indicar claramente as coisas e representar claramente as idéias.

Por esse motivo, periodicamente, aparecem na Filosofia correntes filosóficas que se preocupam em "purificar" a linguagem para que ela sirva docilmente às representações conceituais. Tais correntes julgam que a linguagem perfeita para o pensamento é a das ciências e, particularmente, a da matemática e a da física.

Purificar a linguagem

Uma dessas correntes filosóficas desenvolveu-se no século passado com o nome de **positivismo lógico**. Os positivistas lógicos distinguiram duas linguagens:

1. a linguagem natural, isto é, aquela que usamos todos os dias e que é imprecisa, confusa, mescla de elementos afetivos, volitivos, perceptivos e imaginativos;

2. a linguagem lógica, isto é, uma linguagem purificada, formalizada (ou seja, com enunciados sem conteúdo e avaliadores do conteúdo das linguagens científicas e filosóficas), inspirada na matemática e sobretudo na física.

Essa linguagem obedecia a princípios e regras lógicas precisas e funcionava por meio de operações chamadas cálculos simbólicos (semelhantes às operações da matemática), que permitiam avaliar com exatidão se um enunciado era verdadeiro ou falso. Dava-se ênfase à **sintaxe lógica** dos enunciados, que asseguraria a verdade representativa e indicativa da linguagem. A conotação foi afastada.

A linguagem lógica era uma **metalinguagem**, isto é, uma segunda linguagem que falava sobre língua natural e sobre linguagem científica para saber se os enunciados delas eram verdadeiros ou falsos. Assim, por exemplo, na linguagem comum e diária dizemos: "O livro é de autoria de José Antônio Silva" e, na metalinguagem lógica, diremos: "A proposição 'O livro é de autoria de José Antônio Silva' é uma proposição verdadeira se e somente se forem preenchidas as condições *x*, *y*, *z*".

No entanto, descobriu-se, pouco a pouco, que havia expressões lingüísticas que não possuíam caráter denotativo nem representativo, e, apesar disto, eram verdadeiras. Descobriu-se também que havia inúmeras formas de linguagem que não podiam ser reduzidas aos enunciados lógicos e tipo matemático e físico. Descobriu-se, ainda, que a linguagem usa certas expressões para as quais não existe denotação. Por exemplo, as preposições e as conjunções só têm existência na linguagem e não na realidade.

Além disso, descobriu-se que a redução da linguagem ao cálculo simbólico ou lógico despojava de qualquer verdade e de qualquer pretensão ao conhecimento a ontologia, a literatura, a história, bem como várias ciências humanas, isto é, todas as linguagens que são profundamente conotativas, para as quais a multiplicidade de sentido das palavras e das coisas é sua própria razão de ser.

Crítica ao empirismo e ao intelectualismo

As concepções empiristas e intelectualistas também sofreram sérias críticas dos estudiosos da linguagem no campo da psicologia.

Os psicólogos Goldstein e Gelb fizeram estudos aprofundados da afasia e descobriram situações curiosas. Por exemplo, ordena-se a um afásico: "Coloque nesta pilha todas as fitas azuis que você encontrar nesta caixa". O afásico inicia a separação. Ao encontrar uma fita azul-claro ele a coloca na pilha das fitas azuis, conforme lhe foi dito, mas também passa a colocar ali fitas verde-claro, rosa-claro e lilás-claro.

Os dois psicólogos observaram, assim, que a palavra *azul* não formava uma categoria ou uma idéia geral para o afásico e que, portanto, seu problema de linguagem era também um problema de pensamento. No entanto, do ponto de vista cerebral ou anatômico, a parte do cérebro destinada à inteligência estava perfeita, sem nenhuma lesão. Com isso, compreendeu-se que os empiristas estavam enganados e que a linguagem não é um mero conjunto de imagens verbais, mas é inseparável de uma visão mais global da realidade e inseparável do pensamento.

Esses estudos, porém, não reforçaram a concepção intelectualista, como poderíamos supor. De fato, basta tentarmos imaginar o que seria um pensamento puro, mudo, silencioso para compreendermos que não seria nada, não pensaria nada. Não pensamos sem palavras, não há pensamento antes e fora da linguagem,

as palavras não traduzem pensamentos, mas os envolvem e os englobam. É justamente por isso que a criança aprende a falar e a pensar ao mesmo tempo, pois, para ela, uma coisa se torna conhecida e pensável ao receber um nome. Como escreveu Merleau-Ponty, a linguagem é o corpo do pensamento.

A lingüística e a linguagem

Durante o século XIX, o estudo da linguagem ou lingüística tinha como preocupação encontrar a origem da linguagem e das línguas, considerando o estado presente ou atual de uma língua como resultado ou efeito de causas situadas no passado.

A linguagem era estudada sob duas perspectivas: a da filologia, que buscava a história das palavras pelo estudo das **raízes**, com o propósito de chegar a uma única língua original, mãe ou matriz de todas as outras; e a da gramática comparada, que estudava comparativamente as línguas existentes com o propósito de encontrar **famílias lingüísticas** e chegar à língua-mãe original.

Nesses estudos, retomava-se a discussão sobre o caráter natural ou convencional da linguagem. Também era comum aos filólogos e gramáticos a idéia de que as línguas se transformam no tempo e que as transformações eram causadas por fatores extralingüísticos (migrações, guerras, invasões, mudanças sociais e econômicas, etc.).

Tais estudos, porém, viram-se diante de problemas que não conseguiam resolver. Um desses problemas foi o aparecimento do estudo das flexões (tempos verbais, maneira de indicar o plural e o singular, aumentativos e diminutivos, declinações), revelando que as línguas mudavam por razões internas e não por fatores externos.

Essa descoberta teve resultados curiosos. Um deles, aparecido na Alemanha, tomava as flexões como prova de que cada povo tem uma língua diferente porque esta exprimiria o caráter ou o espírito do povo. Haveria línguas doces e propícias aos sentimentos profundos (como a alemã); línguas rudes e mais voltadas para a prosa e a guerra (como o latim), etc. Em suma, cada estudioso inventava o “caráter da língua” segundo as fantasias e ideologias de sua nação e dos nacionalismos da época.

A partir do século XX, uma nova concepção da linguagem foi elaborada pela lingüística e seus pontos principais são:

? a linguagem é constituída pela distinção entre língua e fala ou palavra: a língua é uma instituição social e um sistema, ou uma estrutura objetiva que existe com suas regras e princípios próprios, enquanto a fala ou palavra é o ato individual de uso da língua, tendo existência subjetiva por ser o modo como os sujeitos falantes se apropriam da língua e a empregam. Assim, por exemplo, temos a língua portuguesa e a palavra ou fala de Camões, Machado de Assis, Fernando Pessoa, Guimarães Rosa, a sua e a minha;

? a língua é uma totalidade dotada de sentido no qual o todo confere sentido às partes, isto é, as partes não existem isoladas nem somadas, mas apenas pela posição e função que o todo da língua lhes dá e seu sentido vem dessa posição e dessa função. Assim, por exemplo, os signos *r* e *l* só existem nas línguas onde a diferença desses sons tem uma função importante para diferenciar sentidos, motivo pelo qual não operam significativamente em chinês e em japonês (ou seja, os chineses usam *l* indiferentemente para todas as palavras, sejam elas em *l* ou *r*; os japoneses usam *r* indiferentemente para todas as palavras, sejam elas em *l* ou *r*). Os signos são os elementos da língua; são valores e não coisas ou entidades, isto é, são o que valem por sua posição e por sua diferença com relação aos demais signos;

? numa língua, distinguem-se signo e significado, ou significante e significado: o signo é o elemento verbal material da língua (*r*, *l*, *p*, *b*, *q*, *g*, por exemplo), enquanto o significado são os conteúdos ou sentidos imateriais (afetivos, volitivos, perceptivos, imaginativos, evocativos, literários, científicos, retóricos, filosóficos, políticos, religiosos, etc.) veiculados pelos signos; o significante é uma cadeia ou um grupo organizado de signos (palavras, frases, orações, proposições, enunciados) que permitem a expressão dos significados e garantem a comunicação;

? a relação dos signos ou significantes com as coisas é convencional e arbitrária, mas, uma vez constituída a língua como sistema de relações entre signos/significantes e significados, a relação com as coisas indicadas, nomeadas, expressadas ou comunicadas torna-se uma relação necessária para todos os falantes da língua. Assim, por exemplo, a distinção entre *pa* e *ba*, *pata* e *bata* é convencional, mas uma vez fixada pela língua, torna-se necessária e inquestionável;

? como as partes (signos ou significantes) de uma língua recebem seu sentido e sua função pelo lugar que o todo da língua lhes confere, essas partes distinguem-se umas das outras apenas por suas diferenças, e a língua é uma estrutura constituída por diferenças internas ou por **oposições pertinentes** entre os signos. Por exemplo, em português, existem os signos *p* e *b*, *d* e *t* porque suas diferenças são pertinentes para o sentido das palavras (dizer *pata* e *bata*, *dente* e *tente* é dizer sentidos diferentes); também existe a oposição pertinente entre o *r* e o *l*, mas tal oposição ou diferença não existe em japonês e em chinês e por isso, como vimos, tais signos não existem nessas línguas.

Por relação com sua própria língua, quando um japonês fala o português, é levado a usar sempre o *r* (que corresponde a um som ou signo diferencial existente em japonês, isto é, faz sentido em japonês) e a substituir o *l* por *r*. Quando um chinês fala o português ocorre exatamente o contrário, prevalece o *l* porque este som e signo tem relação com o todo da língua chinesa, e o *r* não. Em inglês, não existe o signo-som *ão* e, assim, quando um inglês fala o português, tende a usar *an* e *am* porque são signos-sons que fazem sentido em inglês. A

língua, portanto, é feita dessas diferenças internas e por isso se diz que os signos são **diacríticos** e que a língua é uma estrutura **diacrítica**;

? a língua é um **código** (conjunto de regras que permitem produzir informação e comunicação) e se realiza através de **mensagens**, isto é, pela fala/palavra dos sujeitos que veiculam informações e se comunicam de modo específico e particular (a mensagem possui um **emissor**, aquele que emite ou envia a mensagem, e um **receptor**, aquele que recebe e decodifica a mensagem, isto é, entende o que foi emitido);

? o sujeito falante possui duas capacidades: a **competência** (isto é, sabe usar a língua) e a **performance** (isto é, tem seu jeito pessoal e individual de usar a língua); a competência é a participação do sujeito em uma comunidade lingüística e a performance são os atos de linguagem que realiza;

? a língua se realiza em duas dimensões: a **sincronia**, ou seja, o todo da língua tomado na simultaneidade ou no seu estado atual ou presente; e a **diacronia**, ou seja, a língua vista sucessivamente, através de suas mudanças no tempo ou de sua história;

? a língua é inconsciente, isto é, nós a falamos sem ter consciência de sua estrutura, de suas regras e seus princípios, de suas funções e diferenças internas; vivemos nela e com ela e a empregamos sem necessidade de conhecê-la cientificamente.

Alguns exemplos poderão ajudar-nos a compreender todos esses pontos. Uma língua é como um jogo de xadrez: é um todo no qual cada peça tem seu sentido, seu lugar e sua função por diferença ou por oposição às demais peças. O jogo é uma convenção ou um código com suas regras próprias, princípios e leis, e cada partida é a maneira como jogadores individuais usam e interpretam as regras, leis e princípios gerais do jogo (a diferença entre os jogadores e os sujeitos falantes é que estes falam a língua respeitando o código, mas sem conhecê-lo conscientemente, enquanto os jogadores precisam conhecer o código para poder jogar).

O jogo existe antes e depois de cada partida. Cada partida rearranja o tabuleiro e chega a resultados diferentes, mas as regras do jogo são sempre as mesmas. Em cada partida, os jogadores podem jogar porque conhecem o código e porque sabem interpretar os lances um do outro, respondendo a cada um deles.

A lingüística veio mostrar algo muito interessante e que explica por que falar uma língua estrangeira ou traduzir um texto estrangeiro não são coisas simples como julgavam os intelectualistas.

Por exemplo, em inglês, é possível dizer "The man I love". Quando traduzimos para o português temos: "O homem que amo". Observamos que, em inglês, parece "faltar" uma palavra: o "que". Notamos também que em inglês parece

"sobrar" uma palavra: o "I", o "eu", que não usamos na frase em português. Para um inglês, evidentemente, não falta e nem sobra nada.

Este sentimento de falta ou sobra mostra que a diferença entre o inglês e o português não é de vocabulário, mas de estrutura lingüística. No caso da tradução da palavra inglesa *cheese* e da palavra francesa *fromage* para o português, *queijo*, temos a impressão de que passamos sem problema de uma língua para outra. Mas não é o caso.

Quando um inglês usa *cheese*, ele está se referindo ou a algo leitoso e cremoso, quase sem gosto, ou a algo mais duro e forte, que se pode comer sem outra coisa. O francês, por seu turno, ao dizer *fromage* estará pensando em queijos muito diferentes, dependendo da região onde mora, da hora e do dia em que vai comer o queijo, sempre acompanhado de pão e vinho.

Para um inglês e para um francês, queijo jamais poderia ser imaginado junto com um doce, enquanto para nós, brasileiros, queijo (de Minas, prato, requeijão baiano) vai bem com goiabada ou com doce de leite, com o pão com manteiga e o café com leite. Assim dizer *cheese* não é dizer *fromage* nem queijo; dizer *fromage* não é dizer *cheese* nem queijo; dizer queijo não é dizer *cheese* nem *fromage*.

Esse segundo exemplo explica o que os lingüistas querem dizer quando afirmam que o momento da criação de um signo (*cheese*, *fromage*, queijo) é arbitrário ou convencional, mas, uma vez criado, passa a ter um sentido necessário naquela língua (*cheese* é *cheese* e não é *fromage* nem queijo).

Esse exemplo nos mostra também que uma língua é algo social, histórico, determinado por condições específicas de uma sociedade e de uma cultura.

A experiência da linguagem

Dizer que somos seres falantes significa dizer que temos e somos linguagem, que ela é uma criação humana (uma instituição sociocultural), ao mesmo tempo em que nos cria como humanos (seres sociais e culturais). A linguagem é nossa via de acesso ao mundo e ao pensamento, ela nos envolve e nos habita, assim como a envolvemos e a habitamos. Ter experiência da linguagem é ter uma experiência espantosa: emitimos e ouvimos sons, escrevemos e lemos letras, mas, sem que saibamos como, experimentamos sentidos, significados, significações, emoções, desejos, idéias.

Após o caminho feito até aqui, podemos voltar à definição inicial que demos da linguagem e nela fazer alguns acréscimos.

Em primeiro lugar, teremos que especificar melhor que tipo de signo é o signo lingüístico. Por que uma palavra é diferente, por exemplo, da fumaça que indica fogo? Ou, se se preferir, qual é a diferença entre a fumaça-signo-de-fogo, que vejo, e a **palavra** *fumaça*, que pronuncio ou escuto? A fumaça é uma coisa que

indica outra coisa (fogo). A palavra *fumaça*, porém, é um **símbolo**, isto é, algo que indica, representa, exprime alguma coisa que é de natureza diferente dela.

O símbolo é um análogo (a bandeira simboliza a nação, por exemplo) e não um efeito da coisa indicada, representada ou exprimida. O símbolo verbal ou palavra me reenvia a coisas que não são palavras: coisas materiais, idéias, pessoas, valores, seres inexistentes, etc. A linguagem é simbólica e, pelas palavras, nos coloca em relação com o ausente. A linguagem é, pois, inseparável da imaginação.

Em segundo lugar, temos que especificar melhor as várias funções que atribuímos à linguagem (indicativa ou denotativa, comunicativa, expressiva, conotativa) e para isso precisamos indagar com o que a linguagem se relaciona e nos relaciona. Evidentemente, diremos que a linguagem nos relaciona com o mundo e com os outros seres humanos. Mas como se dá essa relação?

Essa pergunta, como vimos, era central para o Positivismo Lógico. Por seus erros e acertos, ele foi responsável pelo surgimento de uma nova disciplina filosófica, a Filosofia da Linguagem, intimamente ligada às investigações lógicas, transformando-se com elas e graças a elas. A grande preocupação da Filosofia da Linguagem resume-se numa pergunta: As palavras realmente dizem as coisas tais como são? Descrevem e explicam verdadeiramente a realidade?

Tradicionalmente, dizia-se que a linguagem possuía a forma de uma relação binária, isto é, entre dois termos:

signo verbal <-> coisa indicada (realidade)

signo verbal <-> idéia, conceito, valor (pensamento)

No entanto, é possível perceber que essa relação binária não nos explica **por que** uma palavra ou um signo verbal indica alguma coisa ou alguma idéia, pois, se ele fosse simplesmente denotativo ou indicativo e dual, não poderia haver o fenômeno da conotação, isto é, uma mesma palavra indicando coisas e idéias diferentes.

Tomemos um exemplo a que já nos referimos várias vezes em outros capítulos e que foi muito trabalhado pelo filósofo alemão Frege. “Estrela da manhã” e “estrela da tarde” indicam Vênus. Mas falar na estrela d’alva, na estrela da tarde, na estrela matutina e na estrela vespertina não é a mesma coisa, ainda que todas essas expressões se refiram a Vênus. Em cada uma dessas expressões, o **sentido** de Vênus muda e esse sentido é expresso pelas palavras que se referem ao mesmo planeta. Assim, as palavras indicam-denotam alguma coisa, mas também a conotam, isto é, referem-se aos sentidos dessa coisa.

Imaginemos ou recordemos a leitura de um romance. Começamos a ler entendendo tudo o que o escritor escreveu porque referimos suas palavras a coisas que já conhecemos, a idéias que já possuímos e ao vocabulário comum entre ele e nós. Pouco a pouco, porém, o livro vai ganhando espessura própria,

percebemos as coisas de outra maneira, mudamos idéias que já tínhamos, vemos surgir pessoas (personagens) com vida própria e história própria, sentimos que as palavras significam de um modo diferente daquele com o qual estamos habituados a usá-las todo dia.

Uma realidade foi criada e penetramos em seu interior exclusivamente pelas mãos do escritor. Como isso é possível? Como as palavras poderiam criar um mundo, se elas apenas fossem sinais para indicar coisas e idéias já existentes? Com o romance descobrimos que as palavras se referem a **significações**, inventam **significações**, criam **significações**.

Imaginemos ou recordemos um diálogo. Quantas vezes conversando com alguém, dizemos: "Puxa! Eu nunca tinha pensado nisso!", ou então: "Você sabe que, agora, eu entendo melhor uma idéia que tinha, mas que não entendia muito bem?", ou ainda: "Você me fez compreender uma coisa que eu sabia e não sabia que sabia".

Como essas frases são possíveis? É que a linguagem tem a capacidade especial de nos fazer pensar enquanto falamos e ouvimos, nos faz compreender nossos próprios pensamentos tanto quanto os dos outros que falam conosco. Ela nos faz pensar e nos dá o que pensar porque se refere a **significados**, tanto os já conhecidos por outros quanto os já conhecidos por nós, bem como os que não conhecíamos por estarmos conversando.

Esses exemplos nos levam a considerar a linguagem sob uma forma ternária:

palavra ou signo significante <-> sentido ou significação; significado <-> realidade ou mundo (coisas, pessoas) e instituições sociais, políticas, culturais

O mundo suscita sentidos e palavras, as significações levam à criação de novas expressões lingüísticas, a linguagem cria novos sentidos e interpreta o mundo de maneiras novas. Há um vai-e-vem contínuo entre as palavras e as coisas, entre elas e as significações, de tal modo que a realidade, o pensamento e a linguagem são inseparáveis, suscitam uns aos outros e interpretam-se uns aos outros.

A linguagem:

? refere-se ao mundo através das significações e, por isso, podemos nos relacionar com a realidade através da palavra;

? relaciona-se com sentidos já existentes e cria sentidos novos e, por isso, podemos nos relacionar com o pensamento através das palavras;

? exprime e descobre significados e, por isso, podemos nos comunicar e nos relacionar com os outros;

? tem o poder de suscitar significações, de evocar recordações, de imaginar o novo ou o inexistente e, por isso, a literatura é possível.

A linguagem revela nosso corpo como expressivo e significativo, os corpos dos outros como expressivos e significativos, as coisas como expressivas e significativas, o mundo como dotado de sentido e o pensamento como trabalho de descoberta do sentido. As palavras **têm** sentido e **criam** sentido.

Como escreve Merleau-Ponty:

> A palavra, longe de ser um simples signo dos objetos e das significações, habita as coisas e veicula significações. Naquele que fala, a palavra não traduz um pensamento já feito, mas o realiza. E aquele que escuta recebe, pela palavra, o próprio pensamento.

A linguagem **não traduz** imagens verbais de origem motora e sensorial, **nem representa** idéias feitas por um pensamento silencioso, mas encarna as significações.

Linguagem simbólica e linguagem conceitual

A diferença entre linguagem simbólica e linguagem conceitual é o que deve interessar-nos agora. Fundamentalmente, a linguagem simbólica opera por analogias (semelhanças entre palavras e sons, entre palavras e coisas) e por metáforas (emprego de uma palavra ou de um conjunto de palavras para substituir outras e criar um sentido poético para a expressão).

A linguagem simbólica realiza-se principalmente como imaginação. A linguagem conceitual procura evitar a analogia e a metáfora, esforçando-se para dar às palavras um sentido direto e não figurado ou figurativo. Isso não quer dizer que a linguagem conceitual seja puramente denotativa. Pelo contrário, nela a conotação é essencial, mas não possui uma natureza imaginativa ou imagética.

A linguagem simbólica (dos mitos, da religião, da poesia, do romance, do teatro) e a linguagem conceitual (das ciências, da filosofia) diferem sob os seguintes aspectos:

? a linguagem simbólica é fortemente emotiva e afetiva, enquanto a linguagem conceitual procura falar das emoções e dos afetos sem se confundir com eles e sem se realizar por meio deles;

? a linguagem simbólica oferece sínteses imediatas (imagens), enquanto a linguagem conceitual procede por desconstrução analítica e reconstrução sintética dos objetos, fazendo com que acompanhemos cada passo da análise e da síntese;

? a linguagem simbólica nos oferece palavras polissêmicas, isto é, carregadas de múltiplos sentidos simultâneos e diferentes, tanto sentidos semelhantes e em harmonia, quanto sentidos opostos e contrários; a linguagem conceitual procura diminuir ao máximo a polissemia e a conotação, buscando fazer com que cada palavra tenha um sentido próprio e que seus diferentes sentidos dependam do contexto no qual é empregada;

? a linguagem simbólica leva-nos para dentro dela, arrasta-nos para seu interior pela força de seu sentido, de suas evocações, de sua beleza, de seu apelo emotivo e afetivo; a linguagem conceitual busca convencer-nos e persuadir-nos por meio de argumentos, raciocínios e provas. A linguagem simbólica fascina e seduz; a linguagem conceitual exige o trabalho lento do pensamento;

? a linguagem simbólica nos dá a conhecer o mundo criando um outro, análogo ao nosso, porém mais belo ou mais terrível do que o nosso, mais justo ou mais violento do que o nosso, mais antigo ou mais novo do que o nosso, mais visível ou mais oculto do que o nosso; a linguagem conceitual busca dizer o nosso mundo, decifrando seu sentido, ultrapassando suas aparências e seus acidentes;

? a linguagem simbólica, privilegiando a memória e a imaginação, nos diz como as coisas ou os homens poderiam ter sido ou poderão ser, voltando-se para um possível passado ou para um possível futuro; a linguagem conceitual busca dizer o nosso presente, fala do necessário, determinando suas causas ou motivos e razões; procura também as linhas de força de suas transformações e o campo dos possíveis, como possibilidade objetiva e não apenas desejada ou sonhada.

RESUMINDO…

A linguagem em sentido amplo (isto é, englobando língua, fala e palavra) é constituída por quatro fatores fundamentais:

1. fatores físicos (anatômicos, neurológicos, sensoriais), que determinam para nós a possibilidade de falar, escutar, escrever e ler;

2. fatores socioculturais, que determinam a diferença entre as línguas e entre as línguas dos indivíduos. Assim, o português e o inglês correspondem a sociedades e culturas diferentes, bem como a linguagem de Machado de Assis e de Guimarães Rosa correspondem a momentos diferentes da cultura no Brasil;

3. fatores psicológicos (emocionais, afetivos, perceptivos, imaginativos, lembranças, inteligência) que criam em nós a necessidade e o desejo da informação e da comunicação, bem como criam nossa capacidade para a performance lingüística, seja ela cotidiana, artística, científica ou filosófica;

4. fatores lingüísticos propriamente ditos, isto é, a estrutura e o funcionamento da linguagem que determinam nossa competência e nossa performance enquanto seres capazes de criar e compreender significações.

Esses fatores nos dizem por que existe linguagem e como ela funciona, mas não nos dizem o que **é** a linguagem. É a perspectiva fenomenológica que nos orienta para sabermos não só o que é a linguagem, mas também qual é seu papel fundamental no conhecimento:

? a linguagem não é mecanismo psicomotor (os fatores 1 e 3 apresentam as condições biológicas e psicológicas para haver linguagem, mas não qual é a natureza da experiência da palavra);

? a linguagem não é simples relação binária entre signo e coisa, signo e idéia, mas é uma relação ternária, na qual os signos são símbolos que veiculam significações;

? a linguagem não traduz pensamentos, mas participa ativamente da formação e formulação das idéias e dos valores;

? a linguagem é uma forma de nossa experiência total de seres que vivem no mundo e com outros; é uma dimensão de nossa existência;

? a linguagem, como a percepção e a imaginação, pode comprazer-se no já dado, já dito e já pensado, no instituído e estabelecido, ficando escrava dos preconceitos e das ideologias, pois, como disse Platão, ela pode ser remédio, veneno e máscara. Pode bloquear nosso conhecimento e pode produzir desconhecimento (mentira, desinformação). É, assim, nosso meio de acesso ao mundo, aos outros e à verdade, mas também o instrumento do engano, do falso e da mentira;

? a linguagem cria, interpreta e decifra significações, podendo fazê-lo miticamente ou logicamente, magicamente ou racionalmente, simbolicamente ou conceitualmente.

Capítulo 6
O pensamento

Pensando…

Certa vez um grego disse: "O pensamento é o passeio da alma". Com isso quis dizer que o pensamento é a maneira como nosso espírito parece sair de dentro de si mesmo e percorrer o mundo para conhecê-lo. Assim como no passeio levamos nosso corpo a toda parte, no pensamento levamos nossa alma a toda parte e mais longe do que o corpo, pois a alma não encontra obstáculos físicos para seu caminhar.

O pensamento é essa curiosa atividade na qual saímos de nós mesmos sem sairmos de nosso interior. Por isso, outro filósofo escreveu que pensar é a maneira pela qual sair de si e entrar em si são uma só e mesma coisa. Como um vôo sem sair do lugar.

Em nosso cotidiano usamos as palavras *pensar* e *pensamento* em sentidos variados e múltiplos. Podemos chegar a uma pessoa amiga, vê-la silenciosa e dizer-lhe: "Por favor, diga-me seu pensamento, em que você está pensando?". Com isso, reconhecemos uma atividade solitária, invisível para nós e que precisa ser proferida para ser compartilhada.

Outras vezes, porém, podemos dizer a essa mesma pessoa: "Você pensa que não sei o que você está pensando?". Agora, damos a entender que dispomos de sinais – alguma coisa que foi dita, um gesto, um olhar, uma expressão fisionômica – que nos permitem "ver" o pensamento de alguém e, portanto, acreditamos que pensar também se traduz em sinais corporais e visíveis. O pensamento é menos solitário e menos secreto do que se poderia supor.

Algumas vezes, chegamos para alguém e indagamos: "Como é, pensou?", e ouvimos a resposta: "Sim. Vamos fazer o trabalho". Ou então: "Ainda estou pensando no assunto. Vamos ver depois". Nesses casos, pensar é tomado por nós como sinônimo de deliberação e de decisão, como algo que resulta numa ação.

Muitas vezes, podem dizer-nos: "Você pensa demais, não faz bem à saúde". Ou ouvimos a frase: "Ela ficou parada lá na esquina, quieta, pensando, pensando". Podemos falar: "Por mais que pense nisso não consigo acreditar e, quanto mais penso, menos acredito". Agora, pensar é visto como preocupação (fazendo mal à saúde), cisma (ficar parada, quieta, cismando), dúvida (quanto mais penso, menos acredito).

Alguns jornais costumam publicar algo que alguém disse com o título: "O pensamento do dia é…", querendo dizer com isso que uma determinada idéia, definindo algum assunto, foi publicamente anunciada. Essa mesma identificação entre pensamento e idéia pode aparecer quando, por exemplo, um crítico literário escreve: "O livro de Fulano tem alguns bons pensamentos, mas tem outros banais", classificando idéias em "boas" e "banais", isto é, umas que dizem algo novo e interessante e outras que repetem lugares-comuns ou frivolidades. Supomos, dessa maneira, que há bons e maus pensamentos, tanto assim que falamos em "pensamento positivo" e em "afastar os maus pensamentos".

Um professor pode criticar o trabalho de um aluno dizendo-lhe: "Esse trabalho mostra que você não quis pensar". Aqui, pensar não é só ter idéias, mas também algo que se pode querer ou não querer, algo voluntário e deliberado, uma forma de atenção e concentração. Essa imagem de concentração aparece, por exemplo, quando alguém se zanga e diz: "Querem, por favor, fazer silêncio? Não estão vendo que estou pensando?".

E já mencionamos o célebre "Penso, logo existo" (*Cogito, ergo sum*), de Descartes, e a definição do homem como "caniço pensante", feita por Pascal. Aqui, pensar e pensamento indicam a própria essência da natureza humana.

O que dizem os dicionários

Se procurarmos *pensar* e *pensamento* nos dicionários, notaremos que os vários sentidos dados a esses termos recobrem os exemplos que demos do uso dessas palavras em nosso cotidiano e ainda acrescentam alguns outros sentidos.

Pensar, dizem os dicionários, significa: 1. aplicar a atividade do espírito aos elementos fornecidos pelo conhecimento; formar e combinar idéias; julgar, refletir, raciocinar, especular; 2. exercer a inteligência; meditar, ver; 3. exercer o espírito ou a atividade consciente de uma maneira global: sentir, querer, refletir; 4. ter uma opinião, uma convicção; 5. supor, presumir, crer, admitir, suspeitar, achar; 6. esperar, tencionar; 7. preocupar-se; 8. avaliar; 9. cismar.

Pensamento, de acordo com os dicionários, significa: 1. o ato de refletir, meditar ou pensar, ou o processo mental que se concentra em idéias; 2. a atividade de conhecimento ou tendo por objeto o conhecimento; 3. consciência, mente, espírito, entendimento, intelecto, razão; 4. poder de formular idéias e conceitos; 5. faculdade de pensar logicamente, raciocínio, ponto de vista, formulação de um juízo; 6. aquilo que é pensado ou o resultado do ato de pensar: idéia, ponto de vista, opinião, juízo; 7. fantasia, sonho, devaneio, lembrança, recordação, cuidado, preocupação, expectativa; 8. conjunto das idéias ou doutrina de um pensador, de uma sociedade, de um grupo, de uma coletividade.

Assim, no exemplo "Você pensa demais, não é bom para a saúde", pensar e pensamento significam preocupação; no exemplo "Por mais que pense nisso, não acredito que seja assim", pensar e pensamento significam cisma e dúvida; no

exemplo "Ainda estou pensando no assunto", pensar e pensamento significam formar uma opinião ou um ponto de vista; no exemplo "Acabem com esse barulho, não estão vendo que estou pensando?", pensar e pensamento significam atividade mental ou intelectual para formular uma idéia ou um conceito.

Se eu disser: "Penso que ela virá", estou exprimindo uma expectativa; se disser: "Penso que você sabe disso", estou exprimindo uma suposição; se disser: "Pensei nele a noite inteira, nem pude dormir", estou exprimindo preocupação; se disser: "Eu a vi perdida em pensamentos", quero dizer que vi alguém cismando, fantasiando, imaginando. Mas se eu disser: "A teoria da relatividade resulta do trabalho do pensamento de Einstein", estou dizendo que o pensamento é uma atividade intelectual de produção de conhecimentos.

Quando procuramos a origem das palavras *pensamento* e *pensar*, descobrimos que procedem de um verbo latino, o verbo *pendere*, que significa: ficar em suspenso, estar ou ficar pendente ou pendurado, suspender, pesar, pagar, examinar, avaliar, ponderar, compensar, recompensar e equilibrar.

Pensar, portanto, é suspender o julgamento (até formar uma idéia ou opinião), pesar (comparar idéias, opiniões, pontos de vista), avaliar (julgar o valor de uma idéia ou opinião, ou seja, se é verdadeira ou falsa, justa ou injusta, adequada ou inadequada), examinar (idéias, opiniões, juízos, pontos de vista), ponderar (isto é, pesar idéias e pontos de vista para escolher um deles), equilibrar (encontrar o meio-termo entre extremos ou entre opostos). *Pensare*, derivando-se de *pendere*, caracteriza-se mais como uma atividade sobre idéias, opiniões, juízos e pontos de vista já existentes do que como criação ou produção de uma idéia ou ponto de vista.

Por esse motivo, quando lemos os textos filosóficos antigos e modernos, escritos em latim, notamos que não usam *pendere* e *pensare* para dizer *pensar*, mas empregam dois outros verbos: *cogitare* e *intelligere*.

Cogitare significa: considerar atentamente e meditar. Esse verbo vem do outro, *agere*, que significa: empurrar para diante de si, e também do verbo *agitare*, que significa: empurrar para frente com força, agitar. Pensar, enquanto *cogitare*, é colocar diante de si alguma coisa para considerá-la com atenção ou forçar alguma coisa a ficar diante de nós para ser examinada.

O verbo *intelligere* vem da composição de duas outras palavras: *inter*, isto é, entre, e *legere*, que significa: colher, reunir, recolher, escolher e ler (isto é, reunir as letras com os olhos). Por isso, *intelligere* significa: escolher entre, reunir entre vários, apanhar, aprender, compreender, ler entre, ler dentro de. Donde: conhecer e entender.

Se reunirmos os vários sentidos dos três verbos – *pensare*, *cogitare* e *intelligere* - , veremos que pensar e pensamento sempre significam atividades que exigem atenção: pesar, avaliar, equilibrar, colocar diante de si para considerar, reunir e

escolher, colher e recolher. O pensamento é, assim, uma atividade pela qual a consciência ou a inteligência coloca algo diante de si para atentamente considerar, avaliar, pesar, equilibrar, reunir, compreender, escolher, entender e ler por dentro.

Isso explica todos os sentidos que vimos surgir nos dicionários da língua portuguesa e nos exemplos que demos: meditar, concentrar-se, cismar, opinar, ter idéias, compreender as coisas, raciocinar, formular conceitos, ter um ponto de vista, refletir, avaliar, preocupar-se.

O pensamento é a consciência ou a inteligência saindo de si ("passeando") para ir colhendo, reunindo, recolhendo os dados oferecidos pela experiência, pela percepção, pela imaginação, pela memória, pela linguagem, e voltando a si, para considerá-los atentamente, colocá-los diante de si, observá-los intelectualmente, pesá-los, avaliá-los, retirando deles conclusões, formulando com eles idéias, conceitos, juízos, raciocínios, valores.

O pensamento exprime nossa existência como seres racionais e capazes de conhecimento abstrato e intelectual, e sobretudo manifesta sua própria capacidade para dar a si mesmo leis, normas, regras e princípios para alcançar a verdade de alguma coisa.

Experiências de pensamento

Muitas vezes nos acontece de passarmos horas matutando, cismando, querendo compreender alguma coisa que nos escapa. Fazemos nossas atividades de todo dia, mas parecemos distraídos porque nossa atenção está concentrada noutra parte, naquilo que estamos querendo compreender e não conseguimos. Cansados, paramos de cismar e de dar atenção ao assunto. De repente, com susto e alegria, quase gritamos: "Entendi!". Sentimos o mesmo que quando completamos um quebra-cabeça, todas as peças em seus devidos lugares, a figura bem visível diante de nós. Tivemos uma experiência de pensamento.

Outras vezes, assistindo a uma aula, lendo um livro científico, fazendo um trabalho no laboratório, resolvendo um problema no computador, vamos acompanhando passo a passo as idéias, os encadeamentos dos raciocínios, as relações de causa e efeito entre certas coisas, as conseqüências de uma afirmação e de uma negação e, finalmente, a conclusão a que chegam a aula, o livro, o trabalho no laboratório ou no computador. Ao término de cada uma dessas atividades temos consciência de que aprendemos alguma coisa que não sabíamos e que fizemos um percurso para conhecê-la e compreendê-la. Tivemos uma experiência de pensamento.

Em certas ocasiões, dialogando com uma outra pessoa, a conversa vai fazendo surgir idéias nas quais eu nunca havia pensado, ou vai fazendo com que eu perceba que algumas idéias, que julgava claras e corretas, não são assim, são confusas e incorretas. Falando com a outra pessoa, vou desenvolvendo idéias que

eu nem sabia que tinha e que foram despertadas em mim por alguma coisa que o outro me disse. Clarifico algumas, corrijo outras, abandono outras tantas, descubro novas, tiro conclusões ou me encho de perplexidade. Tive uma experiência de pensamento.

Quando pensamos, pomos em movimento o que nos vem da percepção, da imaginação, da memória; apreendemos o sentido das palavras; encadeamos e articulamos significações, algumas vindas de nossa experiência sensível, outras de nosso raciocínio, outras formadas pelas relações entre imagens, palavras, lembranças e idéias anteriores. O pensamento apreende, compara, separa, analisa, reúne, ordena, sintetiza, conclui, reflete, decifra, interpreta, interroga.

A inteligência

A psicologia costuma definir a inteligência por sua função, considerando-a uma atividade de adaptação ao ambiente, através do estabelecimento de relações entre meios e fins para a solução de um problema ou de uma dificuldade. Essa definição concebe, portanto, a inteligência como uma atividade eminentemente prática e a distingue de duas outras que também possuem finalidade adaptativa e relacionam meios e fins: o instinto e o hábito.

Compartilhamos o instinto e o hábito com os animais. O instinto, por exemplo, nos leva automaticamente a contrair a pupila quando nossos olhos estão muito expostos à luz e a dilatá-la quando estamos na escuridão; leva-nos a afastar rapidamente a mão de uma superfície muito quente que possa queimar-nos. O instinto é inato. Ao contrário, o hábito é adquirido, mas, como o instinto, tende a realizar-se automaticamente. Por exemplo, quem adquire o hábito de dirigir um veículo, muda as marchas, pisa na embreagem, no acelerador ou no freio sem precisar pensar nessas operações; quem aprende a patinar ou a nadar, realiza maquinalmente os gestos necessários, depois de adquiri-los.

Instinto e hábito são formas de comportamento cuja principal característica é serem especializados ou específicos: a abelha sabe fazer a colméia, mas é incapaz de fazer o ninho; o joão-de-barro constrói uma "casa", mas é incapaz de fazer uma colméia; posso aprender a nadar, mas esse hábito não me faz saber andar de bicicleta.

O instinto e o hábito especializam as funções, os meios e os fins e não possuem flexibilidade para mudá-los ou para adaptar um novo meio para um novo fim, nem para usar meios novos para um fim já existente. A tendência do instinto ou do hábito é a repetição e o automatismo das respostas aos problemas.

A inteligência difere do instinto e do hábito por sua flexibilidade, pela capacidade de encontrar novos meios para um novo fim, ou de adaptar meios existentes para uma finalidade nova, pela possibilidade de enfrentar de maneira diferente situações novas e inventar novas soluções para elas, pela capacidade de escolher entre vários meios possíveis e entre vários fins possíveis. Nesse nível

prático, a inteligência é capaz de criar **instrumentos**, isto é, de dar uma função nova e um sentido novo a coisas já existentes, para que sirvam de meios a novos fins.

Compartilhamos a inteligência prática com alguns animais, especialmente com os chimpanzés. O psicólogo Köhler fez experiências com alguns desses animais e demonstrou que eram capazes de comportamentos inteligentes:

? colocado um chimpanzé numa pequena sala, põe-se a seu lado um certo número de caixotes e prende-se uma banana no teto. Após saltos instintivos (infrutíferos) para a agarrar a banana, o chimpanzé consegue empilhar os caixotes, subir neles e agarrar o alimento;

? colocado um chimpanzé numa pequena sala, nas mesmas circunstâncias anteriores, mas oferecendo bambus em vez de caixotes, o chimpanzé termina por encaixar os bambus uns nos outros, formando um instrumento para apanhar a banana.

Os gestaltistas explicam o comportamento do chimpanzé mostrando que ele se comporta percebendo um campo perceptivo no qual a banana, os caixotes e os bambus formam uma totalidade e se relacionam enquanto partes de um todo, de modo que os caixotes e os bambus são percebidos como parte da paisagem e como meios para um fim (agarrar a banana).

O fato de que o chimpanzé percebe um campo perceptivo, e não objetos isolados, é demonstrado quando, no lugar dos bambus, são colocados arames, que o animal enganchará uns nos outros para colher a fruta; ou quando, no lugar dos caixotes, são colocadas mesinhas de tamanhos diferentes, que podem ser empilhadas pelo animal para agarrar a banana.

No entanto, observa-se algo interessante. Depois de comer a banana, o chimpanzé nada faz com os caixotes, os bambus, os arames ou as mesas. Ficam à sua volta como objetos sem sentido. Ao contrário, uma criança nas mesmas circunstâncias, depois de conseguir apanhar um doce, por exemplo, examinará os objetos. Se descobrir que são desmontáveis, ela tentará fazer, com os caixotes e as mesas, uma escada, e com os bambus e os arames, uma rede.

Essa diferença nos comportamentos do chimpanzé e da criança revela que esta última ultrapassa a situação imediata de fome e de uso direto dos objetos e prevê uma situação futura para a qual encontra uma solução, transformando os objetos em instrumentos propriamente ditos.

A criança **antecipa** uma situação e **transforma** os dados de uma situação presente, fabricando meios para certos fins que ainda estão ausentes. Ela se **lembra** da situação passada, **espera** a situação futura, **organiza** a situação presente a partir dos dados lembrados, esperados e percebidos, **imagina** uma situação nova e responde a ela, mesmo que ainda esteja ausente.

A criança se relaciona com o tempo e transforma seu espaço por essa relação temporal. A criança **representa** seu mundo e **atua praticamente** sobre ele. Sua inteligência difere, portanto, da do animal.

Inteligência e linguagem

Não somos dotados apenas de inteligência prática ou instrumental, mas também de inteligência teórica e abstrata. Pensamos.

O exercício da inteligência como pensamento é inseparável da linguagem, como já vimos, pois a linguagem é o que nos permite estabelecer relações, concebê-las e compreendê-las. Graças às significações *escada* e *rede*, a criança pode pensar nesses objetos e fabricá-los.

A linguagem articula percepções e memórias, percepções e imaginações, oferecendo ao pensamento um fluxo temporal que conserva e interliga as idéias.

O psicólogo Piaget, estudando a gênese da inteligência nas crianças, mostrou como a aquisição da linguagem e a do pensamento caminham juntas. Assim, por exemplo, uma criança de quatro anos ainda não é capaz de pensar relações reversíveis ou recíprocas porque não domina a linguagem desse tipo de relações. Se se perguntar a ela: "Você tem um irmão?", ela responderá: "Sim". Se continuarmos a perguntar: "Quem é o seu irmão?", ela responderá: "Pedrinho". No entanto, se lhe perguntarmos: "Pedrinho tem uma irmã?", ela dirá: "Não", pois a linguagem que ela possui permite-lhe estabelecer relações entre ela e o mundo, mas não entre o mundo e ela.

A inteligência humana, enquanto atividade mental e de linguagem, pode ser definida como a capacidade para enfrentar ou colocar diante de si problemas práticos e teóricos, para os quais encontra, elabora ou concebe soluções, seja pela criação de instrumentos práticos (as técnicas), seja pela criação de significações (idéias e conceitos). Caracteriza-se pela flexibilidade, plasticidade e inovação, bem como pela possibilidade de transformar a própria realidade (trabalho, artes, técnicas, ações políticas, etc.). A inteligência se realiza, portanto, como conhecimento e ação.

O conhecimento inteligente apreende o sentido das palavras, interpreta-o, inventa novos sentidos para palavras antigas ou cria novas palavras para novos sentidos. O movimento de conhecer é, pois, um movimento cujo corpo é a linguagem. Graças a ela, compartilhamos com outros os nossos conhecimentos e recebemos de outros os conhecimentos.

Comunicação, informação, memória cultural, transmissão, inovação e ruptura: eis o que a linguagem permite à inteligência. Clarificação, organização, ordenamento, análise, interpretação, compreensão, síntese, articulação: eis o que a inteligência oferece à linguagem.

Inteligência e pensamento

A inteligência colhe, recolhe e reúne os dados oferecidos pela percepção, pela imaginação, pela memória e pela linguagem, formando redes de significações com as quais organizamos e ordenamos nosso mundo e nossa vida, recebendo e doando sentido a eles. O pensamento, porém, vai além do trabalho da inteligência: abstrai (ou seja, separa) os dados das condições imediatas de nossa experiência e os elabora sob a forma de conceitos, idéias e juízos, estabelecendo articulações internas e necessárias entre eles pelo raciocínio (indução e dedução), pela análise e pela síntese. Formula teorias, procura prová-las e verificá-las, pois está voltado para a verdade do conhecimento.

Um **conceito** ou uma **idéia** é uma rede de significações que nos oferece: o sentido interno e essencial daquilo a que se refere; os nexos causais ou as relações necessárias entre seus elementos, de sorte que por eles conhecemos a origem, os princípios, as conseqüências, as causas e os efeitos daquilo a que se refere. O conceito ou idéia nos oferece a essência-significação necessária de alguma coisa, sua origem ou causa, suas conseqüências ou seus efeitos, seu modo de ser e de agir.

Assim, por exemplo, vejo rosas, margaridas, girassóis. Mas concebo pelo pensamento o conceito ou a idéia universal de flor. Sinto corpos quentes, mornos, frios, gelados, sinto o frio da neve, o calor do Sol, a tepidez agradável da água do mar ou da piscina. Mas concebo pelo pensamento o conceito ou idéia de temperatura. Vejo uma bola, no conjunto musical toco um triângulo, escrevo sobre uma mesa cujo tampo tem quatro lados iguais. Mas pelo pensamento concebo o conceito ou a idéia de esfera ou círculo, de triângulo, de quadrado. Vou além: pelo puro pensamento, formulo o conceito de figura geométrica e das leis que a regem, elaborando axiomas, postulados e teoremas.

Os conceitos ou idéias são redes de significações cujos nexos um ligações são expressos pelo pensamento através dos juízos[i], pelos quais estabelecemos os elos internos e necessários entre um ser e as qualidades, as propriedades, os atributos que lhe pertencem, assim como aqueles predicados que lhe são acidentais e que podem ser retirados sem que isso afete o sentido e a realidade de um ser.

Um conjunto de juízos constitui uma **teoria**, quando:

? estabelece com clareza um campo de objetos e os procedimentos para conhecê-los e enunciá-los;

? organizam-se e ordenam-se os conceitos;

? articulam-se e demonstram-se os juízos, verificando seu acordo com regras e princípios de racionalidade e demonstração.

Teoria é explicação, descrição e interpretação geral das causas, formas, modalidades e relações de um campo de objetos, conhecidos graças a conhecimentos específicos, próprios à natureza dos objetos investigados.

O pensamento elabora teorias, ou seja, uma explicação ou interpretação intelectual de um conjunto de fenômenos e significações (objetos, fatos, situações, acontecimentos), que estabelece a natureza, o valor e a verdade de tais fenômenos. Por isso falamos em teoria da relatividade, teoria genética, teoria aristotélica, teoria psicanalítica, etc.

Uma teoria pode ou não nascer diretamente de uma prática e ter ou não uma aplicação prática direta, mas não é a prática que permite determinar a verdade ou falsidade teórica e sim critérios internos à própria teoria (seja sua correspondência com as coisas teorizadas, seja a coerência interna de seus argumentos, seus raciocínios, suas demonstrações e suas provas, seja, enfim, a consistência lógica de suas significações). A prática orienta o trabalho teórico, verifica suas conclusões, mas não determina sua verdade ou falsidade.

O pensamento propõe e elabora teorias e cria **métodos**.

A necessidade do método

A palavra método vem do grego, *methodos*, composta de *meta*: através de, por meio de, e de *hodos*: via, caminho. Usar um método é seguir regular e ordenadamente um caminho através do qual uma certa finalidade ou um certo objetivo é alcançado. No caso do conhecimento, é o caminho ordenado que o pensamento segue por meio de um conjunto de regras e procedimentos racionais, com três finalidades:

1. conduzir à descoberta de uma verdade até então desconhecida;

2. permitir a demonstração e a prova de uma verdade já conhecida;

3. permitir a verificação de conhecimentos para averiguar se são ou não verdadeiros.

O método é, portanto, um instrumento racional para adquirir, demonstrar ou verificar conhecimentos.

Por que se sente a necessidade de um método? Porque, como vimos, o erro, a ilusão, o falso, a mentira rondam o conhecimento, interferem na experiência e no pensamento. Para dar segurança ao conhecimento, o pensamento cria regras e procedimentos que permitam ao sujeito cognoscente aferir e controlar todos os passos que realiza no conhecimento de algum objeto ou conjunto de objetos.

A Filosofia conheceu diferentes concepções de método.

Platão, por exemplo, considerava que o melhor caminho para o conhecimento verdadeiro era o que permitia ao pensamento libertar-se do conhecimento sensível (crenças, opiniões), isto é, das imagens e aparências das coisas. Atribuía esse papel liberador à discussão racional, sob a forma do diálogo.

No diálogo, os interlocutores, guiados pelas perguntas do filósofo (no caso, Sócrates), examinam e discutem opiniões que cada um deles possui sobre alguma

coisa; descobrem que suas opiniões são contraditórias e não levam a conhecimento algum. Aceitam abandoná-las e conseguem, pouco a pouco, chegar à idéia universal ou à essência da coisa procurada. Por se tratar de um confronto entre imagens e opiniões contrárias ou contraditórias, esse método ou caminho era chamado por Platão de **dialética** (discussão de teses contrárias e em conflito ou oposição).

Aristóteles, no entanto, considerou a dialética inadequada ao pensamento, pois, dizia ele, tal procedimento lida com meras opiniões prováveis, não oferecendo qualquer garantia de que tenhamos superado o conflito de opiniões e alcançado a essência verdadeira da coisa investigada. Por esse motivo, definiu o procedimento filosófico-científico como um método demonstrativo que se realiza por meio de **silogismos**. O silogismo é um conjunto de três juízos ou proposições que permite obter uma conclusão verdadeira. Trata-se de um método dedutivo no qual, de duas premissas, deduz-se uma conclusão. Por exemplo:

> Todos os homens são mortais.
>
> Sócrates é homem.
>
> Logo, Sócrates é mortal.

Aristóteles considerava, porém, que os objetos que são conhecidos por experiência, e não só pelo puro pensamento, deveriam seguir um método indutivo, no qual o silogismo seria o resultado final conseguido pelo conhecimento.

Durante a modernidade (isto é, a partir do século XVII), a necessidade de um método tornou-se ainda mais imperiosa do que antes, pois, como vimos, o sujeito do conhecimento não sabe se pode alcançar a verdade.

O sujeito do conhecimento descobre-se como uma consciência que parece não poder contar com o auxílio do mundo para guiá-lo, desconfia dos conhecimentos sensíveis e dos conhecimentos herdados. Está só. Conta apenas com seu próprio pensamento. Separado do mundo, isolado com suas percepções, opiniões, idéias, sua solidão torna indispensável um método que possa guiar o pensamento em direção aos conhecimentos verdadeiros e distingui-los dos falsos. Eis porque Descartes escreve o *Discurso do método* e as *Regras para a direção do espírito*. Sobre o método, diz ele, na regra IV das *Regras*:

> Por método, entendo regras certas e fáceis, graças às quais todos os que as observem exatamente jamais tomarão como verdadeiro aquilo que é falso e chegarão, sem se cansar com esforços inúteis e aumentando progressivamente sua ciência, ao conhecimento verdadeiro de tudo o que lhes é possível esperar.

Descartes enuncia, portanto, as três principais características das regras do método:

1. certas (o método dá segurança ao pensamento);

2. fáceis (o método economiza esforços inúteis); e

3. que permitam alcançar todos os conhecimentos possíveis para o entendimento humano.

Por sua vez, Francis Bacon definiu o método como o modo seguro e certo de "aplicar a razão à experiência", isto é, de aplicar o pensamento lógico aos dados oferecidos pelo conhecimento sensível.

O método, nas várias formulações que recebeu no correr da história da Filosofia e das ciências, sempre teve o papel de um **regulador** do pensamento, isto é, de aferidor e avaliador das idéias e teorias: guia o trabalho intelectual (produção das idéias, dos experimentos, das teorias) e avalia os resultados obtidos.

Desde Aristóteles, a Filosofia considera que, ao lado de um método geral que todo e qualquer conhecimento deve seguir, tanto para a aquisição quanto para a demonstração e verificação de verdades, outros métodos particulares são necessários, pois os objetos a serem conhecidos também exigem métodos que estejam em conformidade com eles e, assim, haverá diferentes métodos conforme a especificidade do objeto a ser conhecido. Dessa maneira, são diferentes entre si os métodos da geometria e da física, da biologia e da sociologia, da história e da química, e assim por diante.

É interessante notar, todavia, que, em certos períodos da história da Filosofia e das ciências, chegou-se a pensar num método único que ofereceria os mesmos princípios e as mesmas regras para todos os campos do conhecimento. Assim, por exemplo, Galileu julgou que o método matemático deveria ser usado em todos os conhecimentos da Natureza, pois, dizia ele, "A Natureza é um livro escrito em caracteres matemáticos".

Descartes, indo mais longe que Galileu, julgou que um só e mesmo método deveria ser empregado pela Filosofia e por todas as ciências, uma *mathesis universalis*, ou o conhecimento da **ordem** necessárias das idéias, válida para todos os objetos de conhecimento. Conhecer seria ordenar e encadear em nexos contínuos as idéias referentes a um objeto e tal procedimento deveria ser o mesmo em todos os conhecimentos porque esse é o modo próprio do pensamento, seja qual for o objeto a ser conhecido.

Os filósofos e cientistas do final do século XIX também afirmavam que um método único deveria ser seguido. Entusiasmados com os desenvolvimentos da física, julgaram que todos os campos do saber deveriam empregar o método usado pela "ciência da Natureza", mesmo quando o objeto fosse o homem. Agora, não era tanto a idéia de ordenamento interno das idéias que levava à defesa de um único método de conhecimento, mas a idéia da causalidade ou de explicação causal de todos os fatos, fossem eles naturais ou humanos.

Hoje, porém, sobretudo com a fenomenologia de Husserl e com a corrente do pensamento conhecida como estruturalismo, considera-se que cada campo do conhecimento deva ter seu método próprio, determinado pela natureza do objeto, pela forma como o sujeito do conhecimento pode aproximar-se desse objeto e pelo conceito de verdade que cada esfera do conhecimento define para si própria.

Assim, por exemplo, considera-se o método matemático, isto é, **dedutivo**, próprio para objetos que existem apenas idealmente e que são construídos inteiramente pelo nosso pensamento; ao contrário, o método experimental, isto é, **indutivo**, é próprio das ciências naturais, que observam seus objetos e realizam experimentos.

Já as ciências humanas têm métodos de **compreensão** e de **interpretação** do sentido das ações, das práticas, dos comportamentos, das instituições sociais e políticas, dos sentimentos, dos desejos, das transformações históricas, pois o homem, objeto dessas ciências, é um ser histórico-cultural que produz as instituições e o sentido delas. Tal sentido é o que precisa ser conhecido.

No caso das ciências exatas (as matemáticas), o método é chamado **axiomático**, isto é, baseia o conhecimento num conjunto de termos primitivos e de axiomas, que são o ponto de partida da construção e demonstração dos objetos.

No caso das ciências naturais (física, química, biologia, etc.), o método é chamado **experimental** e **hipotético**. Experimental, porque se baseia em observações e em experimentos, tanto para formular quanto para verificar as teorias. Hipotético, porque os cientistas partem de hipóteses sobre os objetos que guiam os experimentos e a avaliação dos resultados.

No caso das ciências humanas (psicologia, sociologia, antropologia, história, etc.), o método é chamado **compreensivo-interpretativo**, porque seu objeto são as significações ou os sentidos dos comportamentos, das práticas e das instituições realizadas ou produzidas pelos seres humanos.

Quanto à Filosofia, embora os filósofos tenham oscilado entre vários métodos possíveis, atualmente quatro traços são comuns aos diferentes métodos filosóficos:

1. o método é **reflexivo** – parte da auto-análise ou do autoconhecimento do pensamento;

2. é **crítico** – investiga os fundamentos e as condições necessárias da possibilidade do conhecimento verdadeiro, da ação ética, da criação artística e da atividade política;

3. é **descritivo** – descreve as estruturas internas ou essências de cada campo de objetos do conhecimento e das formas de ação humana;

4. é **interpretativo** – busca as formas da linguagem e as significações ou os sentidos dos objetos, dos fatos, das práticas e das instituições, suas origens e transformações.

Pensamento mítico e pensamento lógico

No capítulo anterior, vimos que a língua grega possuía duas palavras para referir-se à linguagem: *mythos* e *logos*. Vimos também, tanto no estudo da linguagem quanto no da inteligência, que falar e pensar são inseparáveis. Por isso mesmo, podemos referir-nos a duas modalidades do pensamento, conforme predomine o *mythos* ou o *logos*.

A tradição filosófica, sobretudo a partir do século XVIII (com a filosofia da Ilustração) e do século XIX (com a filosofia da história de Hegel e o positivismo de Comte), afirmava que do mito à lógica havia uma evolução do espírito humano, isto é, o mito era uma fase ou etapa do espírito humano e da civilização que antecedia o advento da lógica ou do pensamento lógico, considerado a etapa posterior e evoluída do pensamento e da civilização. Essa tradição filosófica fez crer que o mito pertenceria a culturas "inferiores", "primitivas" ou "atrasadas", enquanto o pensamento lógico ou racional pertenceria a culturas "superiores", "civilizadas" e "adiantadas".

Essa separação temporal e evolutiva de duas modalidades de pensamento fazia com que se julgasse a presença, em nossas sociedades, de explicações míticas (isto é, as religiões, a literatura, as artes) como uma espécie de "resíduo" ou "resto" de uma fase passada da evolução da humanidade, destinada a desaparecer com a plena evolução da racionalidade científica e filosófica.

Hoje, porém, sabe-se que a concepção evolutiva está equivocada. O pensamento mítico pertence ao campo do pensamento simbólico e da linguagem simbólica, que coexistem com o campo do pensamento e da linguagem conceituais. Duas linhas de estudos mostraram essa coexistência, embora essas duas modalidades de pensamento e de linguagem sejam não só diferentes, mas também, freqüentemente, contrárias e opostas.

A primeira linha vem da antropologia social, que estuda os mitos das sociedades ditas selvagens e também as mitologias de nossas sociedades, ditas civilizadas. Os antropólogos mostraram que, no caso de nossas sociedades, a presença simultânea do conceitual e do mítico decorre do modo como a imaginação social transforma em mito aquilo que o pensamento conceitual elabora nas ciências e na Filosofia. Basta ver o caráter mágico-maravilhoso dado aos satélites e computadores para vermos a passagem da ciência ao mito.

A segunda linha vem da neurologia e da análise da anatomia e da fisiologia do cérebro humano, mostrando que esse órgão possui duas partes ou dois hemisférios, num deles localizando-se a linguagem e o pensamento simbólicos e noutro, a linguagem e o pensamento conceituais. Certas pessoas, como os

artistas, desenvolvem mais o hemisfério simbólico, enquanto outras, como os cientistas, desenvolvem mais o hemisfério conceitual e lógico.

Assim, a predominância de uma ou outra forma do pensamento depende, por um lado, das tendências pessoais e da história da vida dos indivíduos e, de outro lado, do modo como uma sociedade ou uma cultura recorrem mais a uma do que à outra forma para interpretar a realidade, intervir no mundo e explicar-se a si mesma.

Numa passagem célebre de uma de suas obras, Marx dizia que o mito de Zeus (portador de raios, trovões e tempestades) não mais poderia funcionar numa sociedade que inventou o pára-raios, isto é, descobriu cientificamente a eletricidade. Mas o próprio Marx mostrou como tal sociedade cria novos mitos, adaptados à era da máquina e da tecnologia.

Como o mito funciona

O antropólogo Claude Lévi-Strauss estudou o "pensamento selvagem" para mostrar que os chamados selvagens não são atrasados nem primitivos, mas operam com o pensamento mítico.

O mito e o rito, escreve Lévi-Strauss, não são lendas nem fabulações, mas uma organização da realidade a partir da experiência sensível enquanto tal. Para explicar a composição de um mito, Lévi-Strauss se refere a uma atividade que existe em nossa sociedade e que, em francês, se chama *bricolage*.

Que faz um *bricoleur*, ou seja, quem pratica *bricolage*? Produz um objeto novo a partir de pedaços e fragmentos de outros objetos. Vai reunindo, sem um plano muito rígido, tudo o que encontra e que serve para o objeto que está compondo. O pensamento mítico faz exatamente a mesma coisa, isto é, vai reunindo as experiências, as narrativas, os relatos, até compor um mito geral. Com esses materiais heterogêneos produz a explicação sobre a origem e a forma das coisas, suas funções e suas finalidades, os poderes divinos sobre a Natureza e sobre os humanos. O mito possui, assim, três características principais:

1. **função explicativa**: o presente é explicado por alguma ação passada cujos efeitos permaneceram no tempo. Por exemplo, uma constelação existe porque, no passado, crianças fugitivas e famintas morreram na floresta e foram levadas ao céu por uma deusa que as transformou em estrelas; as chuvas existem porque, nos tempos passados, uma deusa apaixonou-se por um humano e, não podendo unir-se a ele diretamente, uniu-se pela tristeza, fazendo suas lágrimas caírem sobre o mundo, etc.;

2. **função organizativa**: o mito organiza as relações sociais (de parentesco, de alianças, de trocas, de sexo, de idade, de poder, etc.) de modo a legitimar e garantir a permanência de um sistema complexo de proibições e permissões. Por exemplo, um mito como o de Édipo[ii] existe (com narrativas diferentes) em quase todas as sociedades selvagens e tem a função de garantir a proibição do incesto,

sem a qual o sistema sociopolítico, baseado nas leis de parentesco e de alianças, não pode ser mantido;

3. **função compensatória**: o mito narra uma situação passada, que é a negação do presente e que serve tanto para compensar os humanos de alguma perda como para garantir-lhes que um erro passado foi corrigido no presente, de modo a oferecer uma visão estabilizada e regularizada da Natureza e da vida comunitária.

Por exemplo, entre os mitos gregos, encontra-se o da origem do fogo, que Prometeu roubou do Olimpo para entregar aos mortais e permitir-lhes o desenvolvimento das técnicas. Numa das versões desse mito, narra-se que Prometeu disse aos homens que se protegessem da cólera de Zeus realizando o sacrifício de um boi, mas que se mostrassem mais astutos do que esse deus, comendo as carnes e enviando-lhe as tripas e gorduras. Zeus descobriu a artimanha e os homens seriam punidos com a perda do fogo se Prometeu não lhes ensinasse uma nova artimanha: colocar perfumes e incenso nas partes dedicadas ao deus.

Com esse mito, narra-se o modo como os humanos se apropriaram de algo divino (o fogo) e criaram um ritual (o sacrifício de um animal com perfumes e incenso) para conservar o que haviam roubado dos deuses.

Como opera o pensamento mítico?

Antes de tudo, pela reunião de heterogêneos. O mito reúne, junta, relaciona e faz elementos diferentes e heterogêneos agirem uns sobre os outros. Por exemplo, corpos de crianças são estrelas, lágrimas de uma deusa são chuva, o dia é o carro do deus Apolo, a noite é o manto de uma deusa, o tempo é um deus (na mitologia grega, Cronos), etc.

Em segundo lugar, o mito organiza a realidade, dando às coisas, aos fatos, às instituições um sentido analógico e metafórico, isto é, uma coisa vale por outra, substitui outra, representa outra. No mito de Édipo, por exemplo, os pés e o modo de andar têm um significado analógico, metafórico e simbólico muito preciso. Labdáco, avô de Édipo, quer dizer *coxo*; Laio, pai de Édipo, quer dizer *pé torto*; Édipo quer dizer *pé inchado*.

Essa referência aos pés e ao modo de andar é uma referência da relação dos humanos com o solo e, portanto, com a terra, e simboliza ou metaforiza uma questão muito grave: os humanos nasceram da terra ou da união de um homem e de uma mulher? Se da terra, deveriam ser imortais. No entanto, morrem. Para exprimir a angústia de serem mortais e que os humanos, portanto, nasceram de um homem e de uma mulher e não da terra, o mito simboliza a mortalidade através da dificuldade para se relacionar com a terra, isto é, para andar (coxo, torto, inchado). Para exprimir a dificuldade de aceitar uma origem humana mortal, o mito simboliza a fragilidade das leis humanas fazendo Laio mandar

matar seu filho Édipo, Édipo assassinar seu pai Laio e casar-se com sua mãe, Jocasta.

Em terceiro lugar, o mito estabelece relações entre os seres naturais e humanos, seja fazendo humanos nascerem, por exemplo, de animais, seja fazendo os astros decidirem a sorte e o destino dos humanos (como na astrologia), seja fazendo cores, metais e pedras definirem a natureza de um humano (como a magia, por exemplo).

Coisas e humanos se relacionam por participação, simpatia, antipatia, por formas secretas de ação à distância. O mundo é um tecido de laços e vínculos secretos que precisam ser decifrados e sobre os quais os homens podem adquirir algum poder por meio da imitação (vestir peles de animais, fabricar talismãs, ficar em certas posições, plantar fazendo certos gestos, pronunciar determinadas palavras). O mito decifra o secreto. O rito imita o poder.

Analogias e metáforas formam símbolos, isto é, imagens carregadas e saturadas de sentidos múltiplos e simultâneos, servindo para explicar coisas diferentes ou para substituir uma coisa por outra. Assim, por exemplo, o fogo pode simbolizar um deus, uma paixão, como o amor e a cólera (porque são ardentes), o conhecimento (porque este é uma iluminação), a purificação de alguma coisa (como na alquimia), o poder sobre a Natureza (porque permite o desenvolvimento das técnicas), a diferença entre os animais e os homens (porque estes cozem os alimentos enquanto aqueles os comem crus), etc.

A peculiaridade do símbolo mítico está no fato de ele **encarnar** aquilo que ele simboliza. Ou seja, o fogo não **representa** alguma coisa, mas **é** a própria coisa simbolizada: é deus, é amor, é guerra, é conhecimento, é pureza, é fabricação e purificação, é o humano.

O fato de o símbolo mítico não representar, mas encarnar aquilo que é significado por ele, leva a dizer (como faz Lévi-Strauss) que o pensamento mítico é um pensamento sensível e concreto, um pensamento onde imagens são coisas e onde coisas são idéias, onde as palavras dão existência ou morte às coisas (como vimos ao estudar a palavra mágica e a palavra-tabu).

Como funciona o pensamento conceitual

O pensamento conceitual ou lógico opera de maneira diferente e mesmo oposta à do pensamento mítico. A primeira e fundamental diferença está no fato de que enquanto o pensamento mítico opera por *bricolage* (associação dos fragmentos heterogêneos), o pensamento conceitual opera por método (procedimento lógico para a articulação racional entre elementos homogêneos). Dessa diferença resultam outras:

? um conceito ou uma idéia não é uma imagem nem um símbolo, mas uma descrição e uma explicação da essência ou natureza própria de um ser, referindo-se a esse ser e somente a ele;

? um conceito ou uma idéia não são substitutos para as coisas, mas a compreensão intelectual delas;

? um conceito ou uma idéia não são formas de participação ou de relação de nosso espírito em outra realidade, mas são resultado de uma análise ou de uma síntese dos dados da realidade ou do próprio pensamento;

? um juízo e um raciocínio não permanecem no nível da experiência, nem organizam a experiência nela mesma, mas, partindo dela, a sistematizam em relações racionais que a tornam compreensível do ponto de vista lógico;

? um juízo e um raciocínio buscam as causas universais e necessárias pelas quais uma realidade é tal como é, distinguindo o modo como ela nos aparece do modo como é em si mesma; as causas e os efeitos são **homogêneos**, isto é, são de mesma natureza;

? um juízo e um raciocínio estudam e investigam a diferença entre nossas vivências subjetivas, pessoais e coletivas, e os conhecimentos gerais e objetivos, que são de todos e de ninguém em particular. Estabelecem a diferença entre vivências subjetivas e a estrutura objetiva do pensamento em geral;

? o pensamento lógico submete seus procedimentos a métodos, isto é, a regras de verificação e de generalização dos conhecimentos adquiridos; a regras de ordenamento e sistematização dos procedimentos e dos resultados, de modo que um conhecimento novo não pode simplesmente acrescentar-se aos anteriores (como no *bricolage*), mas só se junta a eles se obedecer a certas regras e princípios intelectuais. Assim, por exemplo, a teoria física elaborada por Aristóteles não pode ser acrescida pela de Galileu, pois são contrárias; do mesmo modo, a física de Galileu e de Newton não podem ser acrescentadas à teoria da relatividade, mas podem apenas ser consideradas um caso especial da física, quando os objetos são macroscópicos e quando a separação entre o observador e o observado são possíveis.

O pensamento lógico ou racional (ou o pensamento objetivo) opera de acordo com os princípios de identidade, contradição, terceiro excluído, razão suficiente e causalidade; distingue verdades de fato e verdades de razão; diferencia intuição, dedução, indução e abdução; distingue análise e síntese; diferencia reflexão e verificação, teoria e prática, ciência e técnica.

Se compararmos a explicação cosmogônica e a cosmológica da realidade, tais como foram elaboradas na Grécia, perceberemos melhor a diferença entre as duas modalidades de pensamento.

O pensamento **cosmogônico** narrava a origem da Natureza através de genealogias divinas: as forças e os seres naturais estavam personalizados e simbolizados pelos deuses, titãs e heróis, cujas relações sexuais davam origem às coisas, aos homens, às estações do ano, ao dia e à noite, às colheitas, à sociedade. Suas paixões não correspondidas se exprimiam por raios, trovões, tempestades,

tufões, desertos. Seus amores e desejos realizados manifestavam-se na abundância da primavera, das colheitas, da procriação dos animais.

O pensamento **cosmológico** explicava a origem da Natureza pela existência de um ou alguns elementos naturais (terra-seco, água-úmido, ar-frio, fogo-quente), que, por sua força interna natural, se transformavam, dando origem a todas as coisas e aos homens. Os primeiros filósofos consideravam os elementos originários como forças divinas, mas já não eram personalizadas, nem sua ação explicada por desejos, paixões e furores.

Aristóteles sistematizou lógica e racionalmente as cosmologias ou teorias sobre a Natureza numa física, isto é, numa teoria ou ciência sobre a matéria e a forma dos seres naturais e sobre as causas de seus movimentos.

Para os gregos, como vimos, movimento (*kinesis*) significa:

? toda mudança qualitativa de um ser qualquer (por exemplo, uma semente que se torna árvore, um objeto branco que amarelece, um animal que adoece, algo quente que esfria, algo frio que esquenta, o duro que amolece, o mole que endurece, etc.);

? toda mudança ou alteração quantitativa (por exemplo, um corpo que aumente e diminua, que se divida em outros menores, que encompride ou encurte, alargue ou estreite, etc.);

? toda mudança de lugar ou locomoção (subir, descer, cair, a trajetória de uma flecha, o deslocamento de um barco, a queda de uma pedra, o levitar de uma pluma, etc.);

? toda geração ou nascimento e toda corrupção ou morte dos seres.

Esses movimentos, diz Aristóteles, possuem causas, pois tudo o que existe possui causa, e o conhecimento verdadeiro é o conhecimento das causas. São quatro as causas dos movimentos:

1. causa material, isto é, a matéria de que alguma coisa é feita (madeira, pedra, metal, líquido);

2. causa formal, isto é, a forma que alguma coisa possui e que a individualiza e a diferencia das outras (a mesa é causa formal da madeira, a estátua é causa formal da pedra, a taça é causa formal do metal, o vinho é causa formal do líquido);

3. causa motriz ou eficiente, isto é, aquilo que faz uma matéria receber uma forma determinada (no caso dos objetos artificiais ou artefatos, a causa eficiente é o artesão – o carpinteiro que faz a mesa, o escultor que faz a estátua, o ferreiro que faz a taça, o vinicultor que faz o vinho; no caso dos seres naturais, a causa eficiente também é uma coisa natural – por exemplo, o calor derrete o metal, o Sol esquenta um corpo e lhe dá outra consistência ou forma, etc.);

4. causa final, isto é, o motivo ou finalidade para a qual a coisa existe, se transforma e se realiza (a mesa existe para que possamos usá-la para refeições, escrever, depositar objetos, etc.; a estátua, para o culto de um deus; a taça, para colocarmos bebidas; o vinho, para bebermos).

Com a física aristotélica vemos a Natureza tornar-se inteligível ao pensamento, que pode explicá-la, descrevê-la, compreendê-la e interpretá-la conceitualmente.

Capítulo 7
A consciência pode conhecer tudo?

Consciência e conhecimento

Vimos que a teoria do conhecimento, distinguindo o Eu, a pessoa, o cidadão e o sujeito, assim como distinguindo graus de consciência (passiva, vivida, reflexiva), tem como centro a figura do sujeito do conhecimento, na qualidade de consciência de si reflexiva ou atividade permanente racional que conhece a si mesma.

Que acontecerá, porém, se o sujeito do conhecimento descobrir que a consciência possui mais um grau, além dos três que mencionamos e, sobretudo, quando descobrir que não se trata exatamente de mais um grau **da** consciência, mas de algo que a consciência desconhece e sobre o qual nunca poderá refletir diretamente? Que esse algo, desconhecido ou só indiretamente conhecido, determina tudo quanto a consciência e o sujeito sentem, fazem, dizem e pensam? Em outras palavras, que sucederá quando o sujeito do conhecimento descobrir um limite intransponível chamado o **inconsciente**?

O inconsciente

Freud escreveu que, no transcorrer da modernidade, os humanos foram feridos três vezes e que as feridas atingiram o nosso narcisismo[iii], isto é, a bela imagem que possuíamos de nós mesmos como seres conscientes racionais e com a qual, durante séculos, estivemos encantados. Que feridas foram essas?

A primeira foi a que nos infligiu Copérnico, ao provar que a Terra não estava no centro do Universo e que os homens não eram o centro do mundo. A segunda foi causada por Darwin, ao provar que os homens descendem de um primata, que são apenas um elo na evolução das espécies e não seres especiais, criados por Deus para dominar a Natureza. A terceira foi causada por Freud com a psicanálise, ao mostrar que a consciência é a menor parte e a mais fraca de nossa vida psíquica.

Na obra *Cinco ensaios sobre a psicanálise*, Freud escreve:

> A Psicanálise propõe mostrar que o Eu não somente não é senhor na sua própria casa, mas também está reduzido a contentar-se com informações raras e fragmentadas daquilo que se passa fora da consciência, no restante da vida psíquica… A divisão do psíquico num psíquico consciente e num psíquico inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise, sem a qual ela seria incapaz de compreender os processos patológicos, tão

> freqüentes quanto graves, da vida psíquica e fazê-los entrar no quadro da ciência… A psicanálise se recusa a considerar a consciência como constituindo a essência da vida psíquica, mas nela vê apenas uma qualidade desta, podendo coexistir com outras qualidades e até mesmo faltar.

A psicanálise

Freud era médico psiquiatra. Seguindo os médicos de sua época, usava a hipnose e a sugestão no tratamento dos doentes mentais, mas sentia-se insatisfeito com os resultados obtidos.

Certa vez, recebeu uma paciente, Anna O., que apresentava sintomas de histeria, isto é, apresentava distúrbios físicos (paralisias, enxaquecas, dores de estômago), sem que houvesse causas físicas para eles, pois eram manifestações corporais de problemas psíquicos. Em lugar de usar a hipnose e a sugestão, Freud usou um procedimento novo: fazia com que Anna relaxasse num divã e falasse. Dizia a ela palavras soltas e pedia-lhe que dissesse a primeira palavra que lhe viesse à cabeça ao ouvir a que ele dissera (posteriormente, Freud denominaria esse procedimento de "técnica de associação livre").

Freud percebeu que, em certos momentos, Anna reagia a certas palavras e não pronunciava aquela que lhe viera à cabeça, censurando-a por algum motivo ignorado por ela e por ele. Notou também que, em outras ocasiões, depois de fazer a associação livre de palavras, Anna ficava muito agitada e falava muito. Observou que, certas vezes, algumas palavras a faziam chorar sem motivo aparente e, outras vezes, a faziam lembrar de fatos da infância, narrar um sonho que tivera na noite anterior.

Pela conversa, pelas reações da paciente, pelos sonhos narrados e pelas lembranças infantis, Freud descobriu que a vida consciente de Anna era determinada por uma vida inconsciente, que, tanto ela quanto ele, desconheciam. Compreendeu também que somente interpretando as palavras, os sonhos, as lembranças e os gestos de Anna chegaria a essa vida inconsciente.

Freud descobriu, finalmente, que os sintomas histéricos tinham três finalidades: 1. contar indiretamente aos outros e a si mesma os sentimentos inconscientes; 2. punir-se por ter tais sentimentos; 3. realizar, pela doença e pelo sofrimento, um desejo inconsciente intolerável.

Tratando de outros pacientes, Freud descobriu que, embora, conscientemente, quisessem a cura, algo neles criava uma barreira, uma resistência inconsciente à cura. Por quê? Porque os pacientes sentiam-se interiormente ameaçados por alguma coisa dolorosa e temida, algo que haviam penosamente esquecido e que não suportavam lembrar. Freud descobriu, assim, que o esquecimento consciente operava simultaneamente de duas maneiras: 1. como resistência à terapia; 2. sob

a forma da doença psíquica, pois o inconsciente não esquece e obriga o esquecido a reaparecer sob a forma dos sintomas da neurose e da psicose.

Desenvolvendo com outros pacientes e consigo mesmo esses procedimentos e novas técnicas de interpretação de sintomas, sonhos, lembranças, esquecimentos, Freud foi criando o que chamou de análise da vida psíquica ou psicanálise, cujo objeto central era o estudo do inconsciente e cuja finalidade era a cura de neuroses e psicoses, tendo como método a interpretação e como instrumento a linguagem (tanto a linguagem verbal das palavras quanto a linguagem corporal dos sintomas e dos gestos).

A vida psíquica

Durante toda sua vida, Freud não cessou de reformular a teoria psicanalítica, abandonando alguns conceitos, criando outros, abandonando algumas técnicas terapêuticas e criando outras. Não vamos, aqui, acompanhar a história da formação da psicanálise, mas apresentar algumas de suas principais idéias e inovações.

A vida psíquica é constituída por três instâncias, duas delas inconscientes e apenas uma consciente: o **id**, o **superego** e o **ego** (ou o **isso**, o **supereu** e o **eu**). Os dois primeiros são inconscientes; o terceiro, consciente.

O id é formado por instintos, impulsos orgânicos e desejos inconscientes, ou seja, pelo que Freud designa como **pulsões**. Estas são regidas pelo **princípio do prazer**, que exige satisfação imediata. O id é a energia dos instintos e dos desejos em busca da realização desse princípio do prazer. É a **libido**. Instintos, impulsos e desejos, em suma, as pulsões, são de natureza sexual e a sexualidade não se reduz ao ato sexual genital, mas a todos os desejos que pedem e encontram satisfação na totalidade de nosso corpo.

Freud descobriu três fases da sexualidade humana que se diferenciam pelos órgãos que sentem prazer e pelos objetos ou seres que dão prazer. Essas fases se desenvolvem entre os primeiros meses de vida e os cinco ou seis anos, ligadas ao desenvolvimento do id: a **fase oral**, quando o desejo e o prazer localizam-se primordialmente na boca e na ingestão de alimentos e o seio materno, a mamadeira, a chupeta, os dedos são objetos do prazer; a **fase anal**, quando o desejo e o prazer localizam-se primordialmente no ânus e as excreções, fezes, brincar com massas e com tintas, amassar barro ou argila, comer coisas cremosas e sujar-se são os objetos do prazer; e a **fase genital** ou **fase fálica**, quando o desejo e o prazer localizam-se primordialmente nos órgãos genitais e nas partes do corpo que excitam tais órgãos. Nessa fase, para os meninos, a mãe é o objeto do desejo e do prazer; para as meninas, o pai.

No centro do id, determinando toda a vida psíquica, encontra-se o que Freud denominou de **complexo de Édipo**, isto é, o desejo incestuoso pelo pai ou pela

mãe. É esse o desejo fundamental que organiza a totalidade da vida psíquica e determina o sentido de nossas vidas.

O superego, também inconsciente, é a censura das pulsões que a sociedade e a cultura impõem ao id, impedindo-o de satisfazer plenamente seus instintos e desejos. É a repressão, particularmente a repressão sexual. Manifesta-se à consciência indiretamente, sob a forma da moral, como um conjunto de interdições e de deveres, e por meio da educação, pela produção da imagem do "eu ideal", isto é, da pessoa moral, boa e virtuosa. O superego ou censura desenvolve-se num período que Freud designa como **período de latência**, situado entre os seis ou sete anos e o início da puberdade ou adolescência. Nesse período, forma-se nossa personalidade moral e social, de maneira que, quando a sexualidade genital ressurgir, estará obrigada a seguir o caminho traçado pelo superego.

O ego ou o eu é a consciência, pequena parte da vida psíquica submetida aos desejos do id e à repressão do superego. Obedece ao **princípio da realidade**, ou seja, à necessidade de encontrar objetos que possam satisfazer ao id sem transgredir as exigências do superego.

O ego, diz Freud, é "um pobre coitado", espremido entre três escravidões: os desejos insaciáveis do id, a severidade repressiva do superego e os perigos do mundo exterior. Por esse motivo, a forma fundamental da existência para o ego é a **angústia**. Se se submeter ao id, torna-se imoral e destrutivo; se se submeter ao superego, enlouquece de desespero, pois viverá numa insatisfação insuportável; se não se submeter à realidade do mundo, será destruído por ele. Cabe ao ego encontrar caminhos para a angústia existencial. Estamos divididos entre o princípio do prazer (que não conhece limites) e o princípio da realidade (que nos impõe limites externos e internos).

Ao ego-eu, ou seja, à consciência, é dada uma função dupla: ao mesmo tempo **recalcar** o id, satisfazendo o superego, e satisfazer o id, limitando o poderio do superego. A vida consciente normal é o equilíbrio encontrado pela consciência para realizar sua dupla função. A loucura (neuroses e psicoses) é a incapacidade do ego para realizar sua dupla função, seja porque o id ou o superego são excessivamente fortes, seja porque o ego é excessivamente fraco.

O inconsciente, em suas duas formas, está impedido de manifestar-se diretamente à consciência, mas consegue fazê-lo indiretamente. A maneira mais eficaz para a manifestação é a **substituição**, isto é, o inconsciente oferece à consciência um substituto aceitável por ela e por meio do qual ela pode satisfazer o id ou o superego. Os substitutos são imagens (isto é, representações analógicas dos objetos do desejo) e formam o imaginário psíquico, que, ao ocultar e dissimular o verdadeiro desejo, o satisfaz indiretamente por meio de objetos substitutos (a chupeta e o dedo, para o seio materno; tintas e pintura ou argila e escultura para as fezes, uma pessoa amada no lugar do pai ou da mãe). Além dos substitutos

reais (chupeta, argila, pessoa amada), o imaginário inconsciente também oferece outros substitutos, os mais freqüentes sendo os sonhos, os lapsos e os atos falhos. Neles, realizamos desejos inconscientes, de natureza sexual. São a satisfação imaginária do desejo.

Alguém sonha, por exemplo, que sobe uma escada, está num naufrágio ou num incêndio. Na realidade, sonhou com uma relação sexual proibida. Alguém quer dizer uma palavra, esquece-a ou se engana, comete um lapso e diz uma outra que nos surpreende, pois nada tem a ver com aquela que se queria dizer. Realizou um desejo proibido. Alguém vai andando por uma rua e, sem querer, torce o pé e quebra o objeto que estava carregando. Realizou um desejo proibido.

A vida psíquica dá sentido e coloração afetivo-sexual a todos os objetos e todas as pessoas que nos rodeiam e entre os quais vivemos. Por isso, sem que saibamos por que, desejamos e amamos certas coisas e pessoas, odiamos e tememos outras. As coisas e os outros são investidos por nosso inconsciente com cargas afetivas de libido.

É por esse motivo que certas coisas, certos sons, certas cores, certos animais, certas situações nos enchem de pavor, enquanto outras nos enchem de bem-estar, sem que o possamos explicar. A origem das simpatias e antipatias, amores e ódios, medos e prazeres está em nossa mais tenra infância, em geral nos primeiros meses e anos de nossa vida, quando se formam as relações afetivas fundamentais e o complexo de Édipo.

Essa dimensão imaginária de nossa vida psíquica – substituições, sonhos, lapsos, atos falhos, prazer e desprazer com objetos e pessoas – indica que os recursos inconscientes para surgir indiretamente à consciência possuem dois níveis: o nível do **conteúdo manifesto** (escada, mar e incêndio, no sonho; a palavra esquecida e a pronunciada, no lapso; pé torcido ou objeto partido, no ato falho; afetos contrários por coisas e pessoas) e o nível do **conteúdo latente**, que é o conteúdo inconsciente real e oculto (os desejos sexuais).

Nossa vida normal se passa no plano dos conteúdos manifestos e, portanto, no imaginário. Somente uma análise psíquica e psicológica desses conteúdos, por meio de técnicas especiais (trazidas pela psicanálise), nos permite decifrar o conteúdo latente que se dissimula sob o conteúdo manifesto.

Além dos recursos individuais cotidianos que nosso inconsciente usa para manifestar-se, e além dos recursos extremos e dolorosos usados na loucura (nela, os recursos são os **sintomas**), existe um outro recurso, de enorme importância para a vida cultural e social, isto é, para a existência coletiva. Trata-se do que Freud designa com o nome de **sublimação**.

Na sublimação, os desejos inconscientes são transformados em uma outra coisa, exprimem-se pela criação de uma outra coisa: as obras de arte, as ciências, a religião, a Filosofia, as técnicas, as instituições sociais e as ações políticas.

Artistas, místicos, pensadores, escritores, cientistas, líderes políticos satisfazem seus desejos pela sublimação e, portanto, pela realização de obras e pela criação de instituições religiosas, sociais, políticas, etc.

Porém, assim como a loucura é a impossibilidade do ego para realizar sua própria função, também a sublimação pode não ser alcançada e, em seu lugar, surgir uma **perversão** social ou coletiva, uma loucura social ou coletiva. O nazismo é um exemplo de perversão, em vez de sublimação. A propaganda, que induz em nós falsos desejos sexuais pela multiplicação das imagens de prazer, é um outro exemplo de perversão ou de incapacidade para a sublimação.

O inconsciente, diz Freud, não é o subconsciente. Este é aquele grau de consciência como consciência passiva e consciência vivida não-reflexiva, podendo tornar-se plenamente consciente. O inconsciente, ao contrário, jamais será consciente diretamente, podendo ser captado apenas indiretamente e por meio de técnicas especiais de interpretação desenvolvidas pela psicanálise.

A psicanálise descobriu, assim, uma poderosa limitação às pretensões da consciência para dominar e controlar a realidade e o conhecimento. Paradoxalmente, porém, nos revelou a capacidade fantástica da razão e do pensamento para ousar atravessar proibições e repressões e buscar a verdade, mesmo que para isso seja preciso desmontar a bela imagem que os seres humanos têm de si mesmos.

Longe de desvalorizar a teoria do conhecimento, a psicanálise exige do pensamento que não faça concessões às idéias estabelecidas, à moral vigente, aos preconceitos e às opiniões de nossa sociedade, mas que as enfrente em nome da própria razão e do pensamento. A consciência é frágil, mas é ela que decide e aceita correr o risco da angústia e o risco de desvendar e decifrar o inconsciente. Aceita e decide enfrentar a angústia para chegar ao conhecimento: somos um caniço pensante.

A alienação social

Às três feridas narcísicas mencionadas por Freud, precisamos acrescentar mais uma: a que nos foi infligida por Marx com a noção de **ideologia**. Para compreendê-la, precisamos primeiro compreender o fenômeno da alienação social.

Marx era filósofo, advogado e historiador, e interessou-se por um estudo feito por um outro filósofo, Feuerbach. Este investigara o modo como se formam as religiões, isto é, o modo como os seres humanos sentem necessidade de oferecer uma explicação para a origem e a finalidade do mundo.

Ao buscar essa explicação, os humanos projetam fora de si um ser superior dotado das qualidades que julgam as melhores: inteligência, vontade livre, bondade, justiça, beleza, mas as fazem existir nesse ser superior como superlativas, isto é, ele é onisciente e onipotente, sabe tudo, faz tudo, pode tudo.

Pouco a pouco, os humanos se esquecem de que foram os criadores desse ser e passam a acreditar no inverso, ou seja, que esse ser foi quem os criou e os governa. Passam a adorá-lo, prestar-lhe culto, temê-lo. Não se reconhecem nesse Outro que criaram. Em latim, "outro" se diz: *alienus*. Os homens se alienam e Feuerbach designou esse fato com o nome de **alienação**.

A alienação é o fenômeno pelo qual os homens criam ou produzem alguma coisa, dão independência a essa criatura como se ela existisse por si mesma e em si mesma, deixam-se governar por ela como se ela tivesse poder em si e por si mesma, não se reconhecem na obra que criaram, fazendo-a um ser-outro, separado dos homens, superior a eles e com poder sobre eles.

Marx não se interessou apenas pela alienação religiosa, mas investigou sobretudo a alienação social. Interessou-se em compreender as causas pelas quais os homens ignoram que são os criadores da sociedade, da política, da cultura e agentes da História. Interessou-se em compreender por que os humanos acreditam que a sociedade não foi instituída por eles, mas por vontade e obra dos deuses, da Natureza, da Razão, em vez de perceberem que são eles próprios que, em condições históricas determinadas, criam as instituições sociais – família, relações de produção e de trabalho, relações de troca, linguagem oral, linguagem escrita, escola, religião, artes, ciências, filosofia – e as instituições políticas – leis, direitos, deveres, tribunais, Estado, exército, impostos, prisões. A ação sociopolítica e histórica chama-se **práxis** e o desconhecimento de suas origens e de suas causas, **alienação**.

Por que os seres humanos não se reconhecem como sujeitos sociais, políticos, históricos, como agentes e criadores da realidade na qual vivem? Por que, além de não se perceberem como sujeitos e agentes, os humanos se submetem às condições sociais, políticas, culturais, como se elas tivessem vida própria, poder próprio, vontade própria e os governassem, em lugar de serem controladas e governadas por eles? Por que existe a alienação social? Por que os homens se deixam dominar pela sua própria obra ou criação histórica? Por que filósofos, teólogos, cientistas (portanto, o sujeito do conhecimento) elaboram teorias que reforçam a alienação? Por que filósofos dizem que a sociedade é produzida pela Natureza? Por que teólogos dizem que a família e o Estado existem por vontade de Deus? Por que os cientistas afirmam que a sociedade é racional e criada pela Razão Universal?

Para compreender o fenômeno da alienação, Marx estudou o modo como as sociedades são produzidas historicamente pela práxis dos seres humanos.

Verificou que, historicamente, uma sociedade (pequena, grande, tribal, imperial, não importa) sempre começa por uma divisão e que essa divisão organiza todas as relações sociais que serão instituídas a seguir. Trata-se da divisão social do trabalho. Na luta pela sobrevivência, os seres humanos se agrupam para explorar os recursos da Natureza e dividem as tarefas: tarefas dos homens adultos, tarefas

das mulheres adultas, tarefas dos homens jovens, tarefas das mulheres jovens, tarefas das crianças e dos idosos. A partir dessa divisão, organizam a primeira instituição social: a **família**, na qual o homem adulto, na qualidade de pai, torna-se chefe e domina a mulher adulta, sua esposa e mãe de seus filhos, os quais também são dominados pelo pai.

As famílias trabalham e trocam entre si os produtos do trabalho. Surge uma segunda instituição social: a troca, isto é, o **comércio**. Algumas famílias conquistam terras melhores do que outras e conseguem colheitas ou gado em maior quantidade que outras, trocando seus produtos por uma quantidade maior que a de outras. Ficam mais ricas. As muito pobres, não tendo conseguido produzir nada ou muito pouco, vêem-se obrigadas a trabalhar para as mais ricas em troca de produtos para a sobrevivência. Começa a surgir uma terceira instituição social: o trabalho servil, que desembocará na **escravidão**.

Os mais ricos e poderosos reúnem-se e decidem controlar o conjunto de famílias, distribuindo entre si os poderes e excluindo algumas famílias de todo poder. Começa a surgir uma quarta instituição social: o poder político, de onde virá o **Estado**.

Nessa altura, os seres humanos já começaram a explicar a origem e a finalidade do mundo, já elaboraram mitos e ritos. As famílias ricas e poderosas dão a alguns de seus membros autoridade exclusiva para narrar mitos e celebrar ritos. Criam uma outra instituição social: a **religião**, dominada por sacerdotes saídos das famílias poderosas e que, por terem a autoridade para se relacionar com o sagrado, tornam-se temidos e venerados pelo restante da sociedade. São um novo poder social.

Os vários grupos de famílias dirigentes disputam entre si terras, animais e servos e dão início a uma nova instituição social: a **guerra**, com a qual os vencidos se tornam escravos dos vencedores, e o poder econômico, social, militar, religioso e político se concentra ainda mais em poucas mãos. Como escreveu Maquiavel, toda sociedade é constituída pela divisão entre o desejo dos grandes de oprimir e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado.

Com essa descrição, Marx observou que a sociedade nasce pela estruturação de um conjunto de divisões: divisão sexual do trabalho, divisão social do trabalho, divisão social das trocas, divisão social das riquezas, divisão social do poder econômico, divisão social do poder militar, divisão social do poder religioso e divisão social do poder político. Por que divisão? Porque em todas as instituições sociais (família, trabalho, comércio, guerra, religião, política) uma parte detém poder, riqueza, bens, armas, idéias e saberes, terras, trabalhadores, poder político, enquanto outra parte não possui nada disso, estando subjugada à outra, rica, poderosa e instruída.

Esse conjunto estruturado de divisões torna-se cada vez mais complexo, intrincado, numeroso, multiplicando-se em muitas outras divisões, sob a forma

de numerosas instituições sociais e acabam por revelar a estrutura fundamental das sociedades como divisão social das classes sociais. A esse conjunto (tanto simples quanto complexo) de instituições nascidas da divisão social Marx deu o nome de **condições materiais** da vida social e política. Por que materiais? Porque se referem ao conjunto de práticas sociais pelas quais os homens garantem sua sobrevivência por meio do trabalho e da troca dos produtos do trabalho, e que constituem a **economia**.

A variação das condições materiais de uma sociedade constitui a História dessa sociedade e Marx as designou como **modos de produção**. A História é a mudança, passagem ou transformação de um modo de produção para outro. Tal mudança não se realiza por acaso nem por vontade livre dos seres humanos, mas acontece de acordo com condições econômicas, sociais e culturais já estabelecidas, que podem ser alteradas de uma maneira também determinada, graças à práxis humana diante de tais condições dadas.

O fato de que a mudança de uma sociedade ou a mudança histórica se faça em condições determinadas, levou Marx a afirmar que: "Os homens fazem a História, mas o fazem em condições determinadas", isto é, que não foram escolhidas por eles. Por isso também, ele disse: "Os homens fazem a História, mas não sabem que a fazem".

Estamos, aqui, diante de uma situação coletiva muito parecida com a que encontramos no caso de nossa vida psíquica individual. Assim como julgamos que nossa consciência sabe tudo, pode tudo, faz o que pensa e quer, mas, na realidade, está determinada pelo inconsciente e ignora tal determinação, assim também, na existência social, os seres humanos julgam que sabem o que é a sociedade, dizendo que Deus ou a Natureza ou a Razão a criaram, instituíram a política e a História, e que os homens são seus instrumentos; ou, então, acreditam que fazem o que fazem e pensam o que pensam porque são indivíduos livres, autônomos e com poder para mudar o curso das coisas como e quando quiserem.

Por exemplo, quando alguém diz que uma pessoa é pobre porque quer, porque é preguiçosa, ou perdulária, ou ignorante, está imaginando que somos o que somos somente por nossa vontade, como se a organização e a estrutura da sociedade, da economia, da política não tivesse qualquer peso sobre nossas vidas. A mesma coisa acontece quando alguém diz ser pobre "pela vontade de Deus" e não por causa das condições concretas em que vive. Ou quando faz uma afirmação racista, segundo a qual "a Natureza fez alguns superiores e outros inferiores".

A alienação social é o desconhecimento das condições histórico-sociais concretas em que vivemos, produzidas pela ação humana também sob o peso de outras condições históricas anteriores e determinadas. Há uma dupla alienação: por um lado, os homens não se reconhecem como agentes e autores da vida social com suas instituições, mas, por outro lado e ao mesmo tempo, julgam-se indivíduos plenamente livres, capazes de mudar suas vidas individuais como e quando

quiserem, apesar das instituições sociais e das condições históricas. No primeiro caso, não percebem que **instituem** a sociedade; no segundo caso, ignoram que a sociedade **instituída** determina seus pensamentos e ações.

As três formas da alienação social

Podemos falar em três grandes formas de alienação existentes nas sociedades modernas ou capitalistas:

1. A alienação social, na qual os humanos não se reconhecem como produtores das instituições sociopolíticas e oscilam entre duas atitudes: ou aceitam passivamente tudo o que existe, por ser tido como natural, divino ou racional, ou se rebelam individualmente, julgando que, por sua própria vontade e inteligência, podem mais do que a realidade que os condiciona. Nos dois casos, a sociedade é **o outro** (*alienus*), algo externo a nós, separado de nós, diferente de nós e com poder total ou nenhum poder sobre nós.

2. A alienação econômica, na qual os produtores não se reconhecem como produtores, nem se reconhecem nos objetos produzidos por seu trabalho. Em nossas sociedades modernas, a alienação econômica é dupla:

Em primeiro lugar, os trabalhadores, como classe social, vendem sua força de trabalho aos proprietários do capital (donos das terras, das indústrias, do comércio, dos bancos, das escolas, dos hospitais, das frotas de automóveis, de ônibus ou de aviões, etc.). Vendendo sua força de trabalho no mercado da compra e venda de trabalho, os trabalhadores são mercadorias e, como toda mercadoria, recebem um preço, isto é, o salário. Entretanto, os trabalhadores não percebem que foram reduzidos à condição de coisas que produzem coisas; não percebem que foram desumanizados e coisificados.

Em segundo lugar, os trabalhos produzem alimentos (pelo cultivo da terra e dos animais), objetos de consumo (pela indústria), instrumentos para a produção de outros trabalhos (máquinas), condições para a realização de outros trabalhos (transporte de matérias-primas, de produtos e de trabalhadores). A mercadoria-trabalhador produz mercadorias. Estas, ao deixarem as fazendas, as usinas, as fábricas, os escritórios e entrarem nas lojas, nas feiras, nos supermercados, nos *shoppings centers* parecem ali estar porque lá foram colocadas (não pensamos no trabalho humano que nelas está cristalizado e não pensamos no trabalho humano realizado para que chegassem até nós) e, como o trabalhador, elas também recebem um preço.

O trabalhador olha os preços e sabe que não poderá adquirir quase nada do que está exposto no comércio, mas não lhe passa pela cabeça que foi ele, não enquanto indivíduo e sim como classe social, quem produziu tudo aquilo com seu trabalho e que não pode ter os produtos porque o preço deles é muito mais alto do que o preço dele, trabalhador, isto é, o seu salário.

Apesar disso, o trabalhador pode, cheio de orgulho, mostrar aos outros as coisas que ele fabrica, ou, se comerciário, que ele vende, aceitando não possuí-las, como se isso fosse muito justo e natural. As mercadorias deixam de ser percebidas como produtos do trabalho e passam a ser vistas como bens em si e por si mesmas (como a propaganda as mostra e oferece).

Na primeira forma de alienação econômica, o trabalhador está separado de seu trabalho – este é alguma coisa que tem um preço; é um **outro** (*alienus*), que não o trabalhador. Na segunda forma da alienação econômica, as mercadorias não permitem que o trabalhador se reconheça nelas. Estão separadas dele, são exteriores a ele e podem mais do que ele. As mercadorias são igualmente um **outro**, que não o trabalhador.

3. A alienação intelectual, resultante da separação social entre trabalho material (que produz mercadorias) e trabalho intelectual (que produz idéias). A divisão social entre as duas modalidades de trabalho leva a crer que o trabalho material é uma tarefa que não exige conhecimentos, mas apenas habilidades manuais, enquanto o trabalho intelectual é responsável exclusivo pelos conhecimentos. Vivendo numa sociedade alienada, os intelectuais também se alienam. Sua alienação é tripla:

Primeiro, esquecem ou ignoram que suas idéias estão ligadas às opiniões e pontos de vista da classe a que pertencem, isto é, a classe dominante, e imaginam, ao contrário, que são idéias universais, válidas para todos, em todos os tempos e lugares.

Segundo, esquecem ou ignoram que as idéias são produzidas por eles para explicar a realidade e passam a crer que elas se encontram gravadas na própria realidade e que eles apenas as descobrem e descrevem sob a forma de teorias gerais.

Terceiro, esquecem ou ignoram a origem social das idéias e seu próprio trabalho para criá-las; acreditam que as idéias existem em si e por si mesmas, criam a realidade e a controlam, dirigem ou dominam. Pouco a pouco, passam a acreditar que as idéias se produzem umas às outras, são causas e efeitos umas das outras e que somos apenas receptáculos delas ou instrumentos delas. As idéias se tornam separadas de seus autores, externas a eles, transcendentes a eles: tornam-se um **outro**.

As três grandes formas da alienação (social, econômica e intelectual) são a causa do surgimento, da implantação e do fortalecimento da **ideologia**.

A ideologia

A alienação se exprime numa "teoria" do conhecimento espontânea, formando o senso comum da sociedade. Por seu intermédio, são imaginadas explicações e justificativas para a realidade tal como é diretamente percebida e vivida.

Um exemplo desse senso comum aparece no caso da "explicação" da pobreza, em que o pobre é pobre por sua própria culpa (preguiça, ignorância) ou por vontade divina ou por inferioridade natural. Esse senso comum social, na verdade, é o resultado de uma elaboração intelectual sobre a realidade, feita pelos pensadores ou intelectuais da sociedade – sacerdotes, filósofos, cientistas, professores, escritores, jornalistas, artistas -, que descrevem e explicam o mundo a partir do ponto de vista da classe a que pertencem e que é a classe dominante de uma sociedade. Essa elaboração intelectual incorporada pelo senso comum social é a **ideologia**. Por meio dela, o ponto de vista, as opiniões e as idéias de uma das classes sociais – a dominante e dirigente – tornam-se o ponto de vista e a opinião de todas as classes e de toda a sociedade.

A função principal da ideologia é ocultar e dissimular as divisões sociais e políticas, dar-lhes a aparência de indivisão e de diferenças naturais entre os seres humanos. Indivisão: apesar da divisão social das classes, somos levados a crer que somos todos iguais porque participamos da idéia de "humanidade", ou da idéia de "nação" e "pátria", ou da idéia de "raça", etc. Diferenças naturais: somos levados a crer que as desigualdades sociais, econômicas e políticas não são produzidas pela divisão social das classes, mas por diferenças individuais dos talentos e das capacidades, da inteligência, da força de vontade maior ou menor, etc.

A produção ideológica da ilusão social tem como finalidade fazer com que todas as classes sociais aceitem as condições em que vivem, julgando-as naturais, normais, corretas, justas, sem pretender transformá-las ou conhecê-las realmente, sem levar em conta que há uma contradição profunda entre as condições reais em que vivemos e as idéias.

Por exemplo, a ideologia afirma que somos todos cidadãos e, portanto, temos todos os mesmos direitos sociais, econômicos, políticos e culturais. No entanto, sabemos que isso não acontece de fato: as crianças de rua não têm direitos; os idosos não têm direitos; os direitos culturais das crianças nas escolas públicas são inferiores aos das crianças que estão em escolas particulares, pois o ensino não é de mesma qualidade em ambas; os negros e índios são discriminados como inferiores; os homossexuais são perseguidos como pervertidos, etc.

A maioria, porém, acredita que o fato de ser eleitor, pagar as dívidas e contribuir com os impostos já nos faz cidadãos, sem considerar as condições concretas que fazem alguns serem mais cidadãos do que outros. A função da ideologia é impedir-nos de pensar nessas coisas.

Os procedimentos da ideologia

Como procede a ideologia para obter esse fantástico resultado? Em primeiro lugar, opera por **inversão**, isto é, coloca os efeitos no lugar das causas e transforma estas últimas em efeitos. Ela opera como o inconsciente: este fabrica imagens e sintomas; aquela fabrica idéias e falsas causalidades.

Por exemplo, o senso comum social afirma que a mulher é um ser frágil, sensitivo, intuitivo, feito para as doçuras do lar e da maternidade e que, por isso, foi destinada, por natureza, para a vida doméstica, o cuidado do marido e da família. Assim o "ser feminino" é colocado como causa da "função social feminina".

Ora, historicamente, o que ocorreu foi exatamente o contrário: na divisão sexual-social do trabalho e na divisão dos poderes no interior da família, atribuiu-se à mulher um lugar levando-se em conta o lugar masculino; como este era o lugar do domínio, da autoridade e do poder, deu-se à mulher o lugar subordinado e auxiliar, a função complementar e, visto que o número de braços para o trabalho e para a guerra aumentava o poderio do chefe da família e chefe militar, a função reprodutora da mulher tornou-se imprescindível, trazendo como conseqüência sua designação prioritária para a maternidade.

Estabelecidas essas condições sociais, era preciso persuadir as mulheres de que seu lugar e sua função não provinham do modo de organização social, mas da Natureza, e eram excelentes e desejáveis. Para isso, montou-se a ideologia do "ser feminino" e da "função feminina" como naturais e não como históricos e sociais. Como se observa, uma vez implantada uma ideologia, passamos a tomar os efeitos pelas causas.

A segunda maneira de operar da ideologia é a produção do **imaginário social**, através da imaginação reprodutora. Recolhendo as imagens diretas e imediatas da experiência social (isto é, do modo como vivemos as relações sociais), a ideologia as reproduz, mas transformando-as num conjunto coerente, lógico e sistemático de idéias que funcionam em dois registros: como representações da realidade (sistema explicativo ou teórico) e como normas e regras de conduta e comportamento (sistema prescritivo de normas e valores). Representações, normas e valores formam um tecido de imagens que explicam toda a realidade e prescrevem para toda a sociedade o que ela deve e como deve pensar, falar, sentir e agir. A ideologia assegura, a todos, modos de entender a realidade e de se comportar nela ou diante dela, eliminando dúvidas, ansiedades, angústias, admirações, ocultando as contradições da vida social, bem como as contradições entre esta e as idéias que supostamente a explicam e controlam.

Enfim, uma terceira maneira de operação da ideologia é o **silêncio**. Um imaginário social se parece com uma frase onde nem tudo é dito, nem pode ser dito, porque, se tudo fosse dito, a frase perderia a coerência, tornar-se-ia incoerente e contraditória e ninguém acreditaria nela. A coerência e a unidade do imaginário social ou ideologia vêm, portanto, do que é silenciado (e, sob esse aspecto, a ideologia opera exatamente como o inconsciente descrito pela psicanálise).

Por exemplo, a ideologia afirma que o adultério é crime (tanto assim que homens que matam suas esposas e os amantes delas são considerados inocentes porque

praticaram um ato em nome da honra), que a virgindade feminina é preciosa e que o homossexualismo é uma perversão e uma doença grave (tão grave que, para alguns, Deus resolveu punir os homossexuais enviando a peste, isto é, a AIDS).

O que está sendo silenciado pela ideologia? Por que, em nossa sociedade, o vínculo entre sexo e procriação é tão importante (coisa que não acontece em todas as sociedades, mas apenas em algumas, como a nossa)? Nossa sociedade exige a procriação legítima e legal – a que se realiza pelos laços do casamento -, porque ela garante, para a classe dominante, a transmissão do capital aos herdeiros. Assim sendo, o adultério e a perda da virgindade são perigosos para o capital e para a transmissão legal da riqueza; por isso, o adultério se torna crime e a virgindade é valorizada como virtude suprema das mulheres jovens.

Em nossa sociedade, a reprodução da força de trabalho se faz pelo aumento do número de trabalhadores e, portanto, a procriação é considerada fundamental para o aumento do capital que precisa da mão-de-obra. Por esse motivo, toda sexualidade que não se realizar com finalidade reprodutiva será considerada anormal, perversa e doentia, donde a condenação do homossexualismo. A ideologia, porém, perderia sua força e coerência se dissesse essas coisas e por isso as silencia.

Ideologia e inconsciente

Dissemos que a ideologia se assemelha ao inconsciente freudiano. Há, pelo menos, três semelhanças principais entre eles:

1. o fato de que adotamos crenças, opiniões, idéias sem saber de onde vieram, sem pensar em suas causas e motivos, sem avaliar se são ou não coerentes e verdadeiras;

2. ideologia e inconsciente operam através do imaginário (as representações e regras saídas da experiência imediata) e do silêncio, realizando-se indiretamente perante a consciência. Falamos, agimos, pensamos, temos comportamentos e práticas que nos parecem perfeitamente naturais e racionais porque a sociedade os repete, os aceita, os incute em nós pela família, pela escola, pelos livros, pelos meios de comunicação, pelas relações de trabalho, pelas práticas políticas. Um véu de imagens estabelecidas interpõe-se entre nossa consciência e a realidade;

3. inconsciente e ideologia não são deliberações voluntárias. O inconsciente **precisa** de imagens, substitutos, sonhos, lapsos, atos falhos, sintomas, sublimação para manifestar-se e, ao mesmo tempo, esconder-se da consciência. A ideologia **precisa** das idéias-imagens, da inversão de causas e efeitos, do silêncio para manifestar os interesses da classe dominante e escondê-los como interesse de uma única classe social. A ideologia não é o resultado de uma vontade deliberada de uma classe social para enganar a sociedade, mas é o efeito

necessário da existência social da exploração e dominação, é a interpretação imaginária da sociedade do ponto de vista de uma única classe social.

Erguendo o véu, tirando a máscara

Diante do poder do inconsciente e da ideologia poderíamos ser levados a "entregar os pontos", dizendo: Para que tanto esforço na teoria do conhecimento, se, afinal, tudo é ilusão, véu e máscara? Para que compreender a atividade da consciência, se ela é a "pobre coitada", espremida entre o id e o superego, esmagada entre a classe dominante e os ideólogos?

Todavia, uma pergunta também é possível: Como, sendo a consciência tão frágil, o inconsciente e a ideologia tão poderosos, Freud e Marx chegaram a conhecê-los, explicar seus modos de funcionamento e suas finalidades?

No caso de Freud, foram a prática médica e a busca de uma técnica terapêutica para indivíduos que permitiram a descoberta do inconsciente e o trabalho teórico de onde nasceu a psicanálise. No caso de Marx, foi a decisão de compreender a realidade a partir da prática política de uma classe social (os trabalhadores) que permitiu a percepção dos mecanismos de dominação e exploração sociais, de onde surgiu a formulação teórica da ideologia.

A busca da cura dos sofrimentos psíquicos, em Freud, e a luta pela emancipação dos explorados, em Marx, criaram condições para uma tomada de consciência pela qual o sujeito do conhecimento pôde recomeçar a crítica das ilusões e dos preconceitos que iniciara desde a Grécia, mas, agora, como crítica de suas próprias ilusões e preconceitos.

Em lugar de invalidar a razão, a reflexão, o pensamento e a busca da verdade, as descobertas do inconsciente e da ideologia fizeram o sujeito do conhecimento conhecer as condições – psíquicas, sociais, históricas – nas quais o conhecimento e o pensamento se realizam.

Como disseram os filósofos existencialistas acerca dessas descobertas:

> Encarnaram o sujeito num corpo vivido real e numa história coletiva real, **situaram** o sujeito. Desvendando os obstáculos psíquicos e histórico-sociais para o conhecimento, puseram em primeiro plano as relações entre pensar e agir, ou, como se costuma dizer, entre a teoria e a prática.

Unidade 5

A lógica

Capítulo 1
O nascimento da lógica

É lógico!

"É lógico que eu vou!", "É lógico que ela disse isso!". Quando dizemos frases como essas, a expressão "é lógico que" indica, para nós e para a pessoa com quem estamos falando, que se trata de alguma coisa evidente. A expressão aparece como se fosse a conclusão de um raciocínio implícito, compartilhado pelos interlocutores do discurso. Ao dizer "É lógico que eu vou!", estou supondo que quem me ouve sabe, sem que isso seja dito explicitamente, que também estou afirmando: "Você me conhece, sabe o que penso, gosto ou quero, sabe o que vai acontecer no lugar *x* e na hora *y* e, **portanto**, não há dúvida de que irei até lá".

Ao dizer "É lógico que ela disse isso!", a situação é semelhante. A expressão seria a conclusão de algo que eu e a outra pessoa sabemos, como se eu estivesse dizendo: "Sabendo quem ela é, o que pensa, gosta, quer, o que costuma dizer e fazer, e vendo o que está acontecendo agora, **concluo** que é evidente que ela disse isso, pois era de se esperar que ela o dissesse".

Nesses casos, estamos tirando uma conclusão que nos parece óbvia, e dizer "é lógico que" seria o mesmo que dizer: "é claro que" ou "não há dúvida de que".

Em certas ocasiões, ouvimos, lemos, vemos alguma coisa e nossa reação é dizer: "Não. Não pode ser assim. Isso não tem lógica!". Ou, então: "Isso não é lógico!". Essas duas expressões indicam uma situação oposta às anteriores, ou seja, agora uma conclusão foi tirada por alguém, mas o que já sabemos (de uma pessoa, de um fato, de uma idéia, de um livro) nos faz julgar que a conclusão é indevida, está errada, deveria ser outra. É possível, também, que as duas expressões estejam indicando que o conhecimento que possuímos sobre alguma coisa, sobre alguém ou sobre um fato não é suficiente para compreendermos o que estamos ouvindo, vendo, lendo e por isso nos parece "não ter lógica".

Nesses vários exemplos, podemos perceber que as palavras *lógica* e *lógico* são usadas por nós para significar:

1. ou uma inferência: visto que conheço *x*, disso posso concluir *y* como conseqüência;

2. ou a exigência de coerência: visto que *x* é assim, então é preciso que *y* seja assim;

3. ou a exigência de que não haja contradição entre o que sabemos de *x* e a conclusão *y* a que chegamos;

4. ou a exigência de que, para entender a conclusão *y*, precisamos saber o suficiente sobre *x* para conhecer por que se chegou a *y*.

Inferência, coerência, conclusão sem contradições, conclusão a partir de conhecimentos suficientes são algumas noções implicitamente pressupostas por nós toda vez que afirmamos que algo é lógico ou ilógico.

Ao usarmos as palavras *lógica* e *lógico* estamos participando de uma tradição de pensamento que se origina da Filosofia grega, quando a palavra *logos* – significando linguagem-discurso e pensamento-conhecimento – conduziu os filósofos a indagar se o *logos* obedecia ou não a regras, possuía ou não normas, princípios e critérios para seu uso e funcionamento. A disciplina filosófica que se ocupa com essas questões chama-se **lógica**.

O aparecimento da lógica: Heráclito e Parmênides

Quando estudamos o nascimento da Filosofia, vimos que os primeiros filósofos se preocupavam com a origem, a transformação e o desaparecimento de todos os seres. Preocupavam-se com o **devir**. Duas grandes tendências adotaram posições opostas a esse respeito, na época do surgimento da Filosofia: a do filósofo Heráclito de Éfeso e a do filósofo Parmênides de Eléia.

Heráclito afirmava que somente o devir ou a mudança é real. O dia se torna noite, o inverno se torna primavera, esta se torna verão, o úmido seca, o seco umedece, o frio esquenta, o quente esfria, o grande diminui, o pequeno cresce, o doente ganha saúde, a treva se faz luz, esta se transforma naquela, a vida cede lugar à morte, esta dá origem àquela.

O mundo, dizia Heráclito, é um **fluxo perpétuo** onde nada permanece idêntico a si mesmo, mas tudo se transforma no seu contrário. A luta é a harmonia dos contrários, responsável pela ordem racional do universo. Nossa experiência sensorial percebe o mundo como se tudo fosse estável e permanente, mas o pensamento sabe que nada permanece, tudo se torna contrário de si mesmo. O *logos* é a mudança e a contradição.

Parmênides, porém, afirmava que o devir, o fluxo dos contrários, é uma **aparência**, mera opinião que formamos porque confundimos a realidade com as nossas sensações, percepções e lembranças. O devir dos contrários é uma linguagem ilusória, não existe, é irreal, não é. É o **Não-Ser**, o nada, impensável e indizível. O que existe real e verdadeiramente é o que não muda nunca, o que não se torna oposto a si mesmo, mas permanece sempre idêntico a si mesmo, sem contrariedades internas. É o **Ser**.

Pensar e dizer só são possíveis se as coisas que pensamos e dizemos guardarem a identidade, forem permanentes. Só podemos dizer e pensar aquilo que é sempre idêntico a si mesmo. Por isso somente o Ser pode ser pensado e dito. Nossos

sentidos nos dão a aparência mutável e contraditória, o Não-Ser; somente o pensamento puro pode alcançar e conhecer aquilo que é ou existe realmente, o Ser, e dizê-lo em sua verdade. O *logos* é o ser como pensamento e linguagem verdadeiros e, portanto, a verdade é a afirmação da permanência contra a mudança, da identidade contra a contradição dos opostos.

Assim, Heráclito afirmava que a verdade e o *logos* são a mudança das coisas nos seus contrários, enquanto Parmênides afirmava que são a identidade do Ser imutável, oposto à aparência sensível da luta dos contrários. Parmênides introduz a idéia de que o que é contrário a si mesmo, ou se torna o contrário do que era, não pode ser (existir), não pode ser pensado nem dito porque é contraditório, e a contradição é o impensável e o indizível, uma vez que uma coisa que se torne oposta de si mesma destrói-se a si mesma, torna-se nada. Para Heráclito, a contradição é a lei racional da realidade; para Parmênides, a identidade é essa lei racional.

A história da Filosofia grega será a história de um gigantesco esforço para encontrar uma solução para o problema posto por Heráclito e Parmênides, pois, se o primeiro tiver razão, o pensamento deverá ser um fluxo perpétuo e a verdade será a perpétua contradição dos seres em mudança contínua; mas se Parmênides tiver razão, o mundo em que vivemos não terá sentido, não poderá ser conhecido, será uma aparência impensável e viveremos na ilusão.

Será preciso, portanto, uma solução que prove que a mudança e os contrários existem e podem ser pensados, mas, ao mesmo tempo, que prove que a identidade ou permanência dos seres também existe, é verdadeira e pode ser pensada. Como encontrar essa solução?

O aparecimento da lógica: Platão e Aristóteles

No momento de seu apogeu, isto é, de Platão e de Aristóteles, a Filosofia oferecerá as duas soluções mais importantes para o problema da contradição-mudança e identidade-permanência dos seres. Não vamos, aqui, falar dessas duas filosofias, mas destacar um aspecto de cada uma delas relacionado com o nosso assunto, isto é, com o surgimento da lógica.

Platão considerou que Heráclito tinha razão no que se refere ao mundo material ou físico, isto é, ao mundo dos seres corporais, pois a matéria é o que está sujeito a mudanças contínuas e a oposições internas. Heráclito está certo no que diz respeito ao mundo de nossas sensações, percepções e opiniões: o mundo natural ou material (que Platão chama de mundo sensível) é o devir permanente.

No entanto, dizia Platão, esse mundo é uma **aparência** (é o mundo dos prisioneiros da caverna), é uma cópia ou sombra do mundo verdadeiro e real e, nesse, Parmênides é quem tem razão. O mundo verdadeiro é o das **essências** imutáveis (que Platão chama de mundo inteligível), sem contradições nem oposições, sem transformação, onde nenhum ser passa para o seu contraditório.

Mas como conhecer as essências e abandonar as aparências? Como sair da caverna? Através de um método do pensamento e da linguagem chamado **dialética**.

Em grego, a palavra *dia* quer dizer dois, duplo; o sufixo *lética* deriva-se de *logos* e do verbo *legin* (cujo sentido estudamos nos capítulos dedicados à linguagem e ao pensamento). A dialética, como já vimos, é um diálogo ou uma conversa em que os interlocutores possuem opiniões opostas sobre alguma coisa e devem discutir ou argumentar de modo a passar das opiniões contrárias à mesma idéia ou ao mesmo pensamento sobre aquilo que conversam. Devem passar de **imagens** contraditórias a **conceitos** idênticos para todos os pensantes.

A dialética platônica é um procedimento intelectual e lingüístico que parte de alguma coisa que deve ser separada ou dividida em dois ou duas partes contrárias ou opostas, de modo que se conheça sua contradição e se possa determinar qual dos contrários é verdadeiro e qual é falso. A cada divisão surge um par de contrários, que devem ser separados e novamente divididos, até que se chegue a um termo indivisível, isto é, não formado por nenhuma oposição ou contradição e que será a idéia verdadeira ou a essência da coisa investigada. Partindo de sensações, imagens, opiniões contraditórias sobre alguma coisa, a dialética vai separando os opostos em pares, mostrando que um dos termos é aparência e ilusão e o outro, verdadeiro ou essência.

A dialética é um debate, uma discussão, um diálogo entre opiniões contrárias e contraditórias para que o pensamento e a linguagem passem da contradição entre as aparências à identidade de uma essência. Superar os contraditórios e chegar ao que é sempre idêntico a si mesmo é a tarefa da discussão dialética, que revela o mundo sensível como heraclitiano (a luta dos contrários, a mudança incessante) e o mundo inteligível como parmenidiano (a identidade perene de cada idéia consigo mesma).

Aristóteles, por sua vez, segue uma via diferente da escolhida por Platão.

Considera desnecessário separar realidade e aparência em dois mundos diferentes – há um único mundo no qual existem essências e aparências – e não aceita que a mudança ou o devir seja mera aparência ilusória. Há seres cuja essência é mudar e há seres cuja essência é imutável. O erro de Heráclito foi supor que a mudança se realiza sob a forma da contradição, isto é, que as coisas se transformam nos seus opostos, pois a mudança ou transformação é a maneira pela qual as coisas realizam todas as potencialidades contidas em suas essência e esta não é contraditória, mas uma identidade que o pensamento pode conhecer.

Assim, por exemplo, quando a criança se torna adulta ou quando a semente se torna árvore, nenhuma delas tornou-se contrária a si mesma, mas desenvolveu uma potencialidade definida pela identidade própria de sua essência. Cabe à Filosofia conhecer como e por que as coisas, sem mudarem de essência, transformam-se, assim como cabe à Filosofia conhecer como e por que há seres

imutáveis (como as entidades matemáticas e as divinas). Parmênides tem razão: o pensamento e a linguagem exigem a identidade. Heráclito tem razão: as coisas mudam. Ambos se enganaram ao supor que identidade e mudança são contraditórias. Tal engano levou Platão à desnecessária divisão dos mundos.

Em segundo lugar, Aristóteles considera que a dialética não é um procedimento seguro para o pensamento e a linguagem da Filosofia e da ciência, pois tem como ponto de partida simples opiniões contrárias dos debatedores, e a escolha de uma opinião contra outra não garante chegar à essência da coisa investigada. A dialética, diz Aristóteles, é boa para as disputas oratórias da política e do teatro, para a **retórica**, pois esta tem como finalidade persuadir alguém, oferecendo argumentos fortes que convençam o oponente e os ouvintes. É adequada para os assuntos sobre os quais só cabe a persuasão, mas não para a Filosofia e a ciência, porque, nestas, interessa a demonstração e a prova de uma verdade.

Substituindo a dialética por um conjunto de procedimentos de demonstração e prova, Aristóteles criou a **lógica** propriamente dita, que ele chamava de **analítica** (a palavra *lógica* será empregada, séculos mais tarde, pelos estóicos e Alexandre de Afrodísia).

Qual a diferença entre a dialética platônica e a lógica (ou analítica) aristotélica?

Em primeiro lugar, a dialética platônica é o exercício direto do pensamento e da linguagem, um modo de pensar que opera com os conteúdos do pensamento e do discurso. A lógica aristotélica é um instrumento que antecede o exercício do pensamento e da linguagem, oferecendo-lhes meios para realizar o conhecimento e o discurso. Para Platão, a dialética é um **modo de conhecer**. Para Aristóteles, a lógica (ou analítica) é um **instrumento para o conhecer**.

Em segundo lugar, a dialética platônica é uma atividade intelectual destinada a trabalhar contrários e contradições para superá-los, chegando à identidade da essência ou da idéia imutável. Depurando e purificando as opiniões contrárias, a dialética platônica chega à verdade do que é idêntico e o mesmo para todas as inteligências. A lógica aristotélica oferece procedimentos que devem ser empregados naqueles raciocínios que se referem a todas as coisas das quais possamos ter um conhecimento universal e necessário, e seu ponto de partida não são opiniões contrárias, mas princípios, regras e leis necessárias e universais do pensamento.

Capítulo 2
Elementos de lógica

Principais características da lógica

Aristóteles propôs a primeira classificação geral dos conhecimentos ou das ciências dividindo-as em três tipos: teoréticas, práticas e produtivas. Todos os saberes referentes a todos os seres, todas as ações e produções humanas encontravam-se distribuídos nessa classificação que ia da ciência mais alta – a filosofia primeira – até o conhecimento das técnicas criadas pelos homens para a fabricação de objetos. No entanto, nessa classificação não encontramos a lógica.

Por quê?

Para Aristóteles, a lógica não era uma ciência teorética, nem prática ou produtiva, mas um **instrumento** para as ciências. Eis por que o conjunto das obras lógicas aristotélicas recebeu o nome de *Órganon*, palavra grega que significa instrumento.

A lógica caracteriza-se como:

? **instrumental**: é o instrumento do pensamento para pensar corretamente e verificar a correção do que está sendo pensado;

? **formal**: não se ocupa com os conteúdos pensados ou com os objetos referidos pelo pensamento, mas apenas com a forma pura e geral dos pensamentos, expressa através da linguagem[iv];

? **propedêutica**: é o que devemos conhecer antes de iniciar uma investigação científica ou filosófica, pois somente ela pode indicar os procedimentos (métodos, raciocínios, demonstrações) que devemos empregar para cada modalidade de conhecimento;

? **normativa**: fornece princípios, leis, regras e normas que todo pensamento deve seguir se quiser ser verdadeiro;

? **doutrina da prova**: estabelece as condições e os fundamentos necessários de todas as demonstrações. Dada uma hipótese, permite verificar as conseqüências necessárias que dela decorrem; dada uma conclusão, permite verificar se é verdadeira ou falsa;

? **geral e temporal**: as formas do pensamento, seus princípios e suas leis não dependem do tempo e do lugar, nem das pessoas e circunstâncias, mas são universais, necessárias e imutáveis como a própria razão.

O objeto da lógica é a **proposição**, que exprime, através da linguagem, os **juízos** formulados pelo pensamento. A proposição é a atribuição de um predicado a um sujeito: *S* é *P*. O encadeamento dos juízos constitui o **raciocínio** e este se exprime logicamente através da conexão de proposições; essa conexão chama-se **silogismo**. A lógica estuda os elementos que constituem uma proposição (as **categorias**), os tipos de proposições e de silogismos e os princípios necessários a que toda proposição e todo silogismo devem obedecer para serem verdadeiros (princípio da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído).

A proposição

Uma proposição é constituída por elementos que são seus **termos**.

Aristóteles define os termos ou **categorias** como "aquilo que serve para designar uma coisa". São palavras não combinadas com outras e que aparecem em tudo quanto pensamos e dizemos. Há dez categorias ou termos:

1. substância (por exemplo, homem, Sócrates, animal);

2. quantidade (por exemplo, dois metros de comprimento);

3. qualidade (por exemplo, branco, grego, agradável);

4. relação (por exemplo, o dobro, a metade, maior do que);

5. lugar (por exemplo, em casa, na rua, no alto);

6. tempo (por exemplo, ontem, hoje, agora);

7. posição (por exemplo, sentado, deitado, de pé);

8. posse (por exemplo, armado, isto é, tendo armas);

9. ação (por exemplo, corta, fere, derrama);

10. paixão ou passividade (por exemplo, está cortado, está ferido).

As categorias ou termos indicam o que uma coisa é ou faz, ou como está. São aquilo que nossa percepção e nosso pensamento captam imediata e diretamente numa coisa, não precisando de qualquer demonstração, pois nos dão a apreensão direta de uma entidade simples. Possuem duas propriedades lógicas: a **extensão** e a **compreensão**.

Extensão é o conjunto de objetos designados por um termo ou uma categoria. **Compreensão** é o conjunto de propriedades que esse mesmo termo ou essa categoria designa. Por exemplo: uso a palavra *homem* para designar Pedro, Paulo, Sócrates, e uso a palavra *metal* para designar ouro, ferro, prata, cobre.

A **extensão** do termo *homem* será o conjunto de todos os seres que podem ser designados por ele e que podem ser chamados de homens; a **extensão** do termo *metal* será o conjunto de todos os seres que podem ser designados como metais. Se, porém, tomarmos o termo *homem* e dissermos que é um animal, vertebrado, mamífero, bípede, mortal e racional, essas qualidades formam sua **compreensão**.

Se tomarmos o termo *metal* e dissermos que é um bom condutor de calor, reflete a luz, etc., teremos a **compreensão** desse termo.

Quanto maior a extensão de um termo, menor sua compreensão, e quanto maior a compreensão, menor a extensão. Se, por exemplo, tomarmos o termo *Sócrates*, veremos que sua extensão é a menor possível, pois possui todas as propriedades do termo *homem* e mais suas próprias propriedades enquanto uma pessoa determinada. Essa distinção permite classificar os termos ou categorias em três tipos:

1. **gênero**: extensão maior, compreensão menor. Exemplo: animal;

2. **espécie**: extensão média e compreensão média. Exemplo: homem;

3. **indivíduo**: extensão menor, compreensão maior. Exemplo: Sócrates.

Na proposição, as categorias ou termos são os **predicados** atribuídos a um **sujeito**. O sujeito (*S*) é uma substância; os predicados (*P*) são as propriedades atribuídas ao sujeito; a atribuição ou predicação se faz por meio do verbo de ligação **ser**. Por exemplo: Pedro **é** alto.

A proposição é um **discurso declarativo** (apofântico), que enuncia ou declara verbalmente o que foi pensado e relacionado pelo juízo. A proposição reúne ou separa verbalmente o que o juízo reuniu ou separou mentalmente.

A reunião ou separação dos termos recebe o valor de verdade ou de falsidade quando o que foi reunido ou separado em pensamento e linguagem está reunido ou separado na realidade (**verdade**), ou quando o que foi reunido ou separado em pensamento e linguagem não está reunido ou separado na realidade (**falsidade**). A reunião se faz pela **afirmação**: *S* é *P*. A separação se faz pela **negação**: *S* não é *P*.

A proposição representa o juízo (coloca o pensamento na linguagem) e a realidade (declara o que está unido e o que está separado).

Do ponto de vista do **sujeito**, existem dois tipos de proposições:

1. proposição **existencial**: declara a existência, posição, ação ou paixão do sujeito. Por exemplo: "Um homem é (existe)", "Um homem anda", "Um homem está ferido". E suas negativas: "Um homem não é (não existe)", "Um homem não anda", "Um homem não está ferido";

2. proposição **predicativa**: declara a atribuição de alguma coisa a um sujeito por meio da cópula **é**. Por exemplo: "Um homem é justo", "Um homem não é justo".

As proposições se classificam segundo a qualidade e quantidade.

Do ponto de vista da **qualidade**, as proposições de dividem em:

? **afirmativas**: as que atribuem alguma coisa a um sujeito: *S* é *P*.

? **negativas**: as que separam o sujeito de alguma coisa: *S* não é *P*.

Do ponto de vista da **quantidade**, as proposições se dividem em:

? **universais**: quando o predicado se refere à extensão total do sujeito, afirmativamente (**Todos** os *S* são *P*) ou negativamente (**Nenhum** *S* é *P*);

? **particulares**: quando o predicado é atribuído a uma parte da extensão do sujeito, afirmativamente (**Alguns** *S* são *P*) ou negativamente (**Alguns** *S* não são *P*);

? **singulares**: quando o predicado é atribuído a um único indivíduo, afirmativamente (**Este** *S* é *P*) ou negativamente (**Este** *S* não é *P*).

Além da distinção pela qualidade e pela quantidade, as proposições se distinguem pela **modalidade**, sendo classificadas como:

? **necessárias**: quando o predicado está incluído necessariamente na essência do sujeito, fazendo parte dessa essência. Por exemplo: "Todo triângulo é uma figura de três lados", "Todo homem é mortal";

? **não-necessárias** ou **impossíveis**: quando o predicado não pode, de modo algum, ser atribuído ao sujeito. Por exemplo: "Nenhum triângulo é figura de quatro lados", "Nenhum planeta é um astro com luz própria";

? **possíveis**: quando o predicado pode ser ou deixar de ser atribuído ao sujeito. Por exemplo: "Alguns homens são justos".

Como todo pensamento e todo juízo, a proposição está submetida aos três **princípios lógicos** fundamentais, condições de toda verdade:

1. **princípio da identidade**: um ser é sempre idêntico a si mesmo: *A* é *A*;

2. **princípio da não-contradição**: é impossível que um ser seja e não seja idêntico a si mesmo ao mesmo tempo e na mesma relação. É impossível que *A* seja *A* e não-*A*;

3. **princípio do terceiro excluído**: dadas duas proposições com o mesmo sujeito e o mesmo predicado, uma afirmativa e outra negativa, uma delas é necessariamente verdadeira e a outra necessariamente falsa. *A* é *x* ou não-*x*, não havendo terceira possibilidade.

Graças a esses princípios, obtemos a última maneira pela qual as proposições se distinguem. Trata-se da classificação das proposições segundo a **relação**:

? **contraditórias**: quando temos o mesmo sujeito e o mesmo predicado, uma das proposições é universal afirmativa (Todos os *S* são *P*) e a outra é particular negativa (Alguns *S* não são *P*); ou quando se tem uma universal negativa (Nenhum *S* é *P*) e uma particular afirmativa (Alguns *S* são *P*);

? **contrárias**: quando, tendo o mesmo sujeito e o mesmo predicado, uma das proposições é universal afirmativa (Todo *S* é *P*) e a outra é universal negativa (Nenhum *S* é *P*); ou quando uma das proposições é particular afirmativa (Alguns *S* são *P*) e a outra é particular negativa (Alguns *S* não são *P*);

? **subalternas**: quando uma universal afirmativa subordina uma particular afirmativa de mesmo sujeito e predicado, ou quando uma universal negativa subordina uma particular negativa de mesmo sujeito e predicado.

Quando a proposição é universal e necessária (seja afirmativa ou negativa), diz-se que ela declara um **juízo apodítico**. Quando a proposição é universal ou particular possível (afirmativa ou negativa), diz-se que ela declara um **juízo hipotético**, cuja formulação é: Se… então… Quando a proposição é universal ou particular (afirmativa ou negativa) e comporta uma alternativa que depende dos acontecimentos ou das circunstâncias, diz-se que ela declara um **juízo disjuntivo**, cuja formulação é: Ou… ou…

Assim, a proposição "Todos os homens são mortais" e a proposição "Nenhum triângulo é uma figura de quatro lados" são apodíticas. A proposição "Se a educação for boa, ele será virtuoso" é hipotética. A proposição "Ou choverá amanhã ou não choverá amanhã" é disjuntiva.

O silogismo

Aristóteles elaborou uma teoria do raciocínio como **inferência**. Inferir é tirar uma proposição como conclusão de uma outra ou de várias outras proposições que a antecedem e são sua explicação ou sua causa. O raciocínio é uma operação do pensamento realizada por meio de juízos e enunciada lingüística e logicamente pelas proposições encadeadas, formando um **silogismo**. Raciocínio e silogismo são operações mediatas de conhecimento, pois a inferência significa que só conhecemos alguma coisa (a conclusão) por meio ou pela mediação de outras coisas. A teoria aristotélica do silogismo é o coração da lógica, pois é a teoria das demonstrações ou das provas, da qual depende o pensamento científico e filosófico.

O silogismo possui três características principais:

1. é **mediato**: exige um percurso de pensamento e de linguagem para que se possa chegar a uma conclusão;

2. é **dedutivo**: é um movimento de pensamento e de linguagem que parte de certas afirmações verdadeiras para chegar a outras também verdadeiras e que dependem necessariamente das primeiras;

3. é **necessário**: porque é dedutivo (as conseqüências a que se chega na conclusão resultam necessariamente da verdade do ponto de partida). Por isso, Aristóteles considera o silogismo que parte de proposições apodíticas superior ao que parte de proposições hipotéticas ou possíveis, designando-o com o nome de **ostensivo**, pois ostenta ou mostra claramente a relação necessária e verdadeira entre o ponto de partida e a conclusão. O exemplo mais famoso do silogismo ostensivo é:

Todos os homens são mortais.

Sócrates é homem.

Logo, Sócrates é mortal.

Um silogismo é constituído por três proposições. A primeira é chamada de **premissa maior**; a segunda, de **premissa menor**; e a terceira, de **conclusão**, inferida das premissas pela mediação de um termo chamado **termo médio**. As premissas possuem termos chamados **extremos** e a função do termo médio é ligar os extremos. Essa ligação é a inferência ou dedução e sem ela não há raciocínio nem demonstração. Por isso, a arte do silogismo consiste em saber encontrar o termo médio que ligará os extremos e permitirá chegar à conclusão.

O silogismo, para chegar a uma conclusão verdadeira, deve obedecer a um conjunto complexo de regras. Dessas regras, apresentaremos as mais importantes, tomando como referência o silogismo clássico que oferecemos acima:

? a premissa maior deve conter o **termo extremo maior** (no caso, "mortais") e o **termo médio** (no caso, "homens");

? a premissa menor deve conter o **termo extremo menor** (no caso, "Sócrates") e o **termo médio** (no caso, "homem");

? a conclusão deve conter o maior e o menor e **jamais** deve conter o termo médio (no caso, deve conter "Sócrates" e "mortal" e jamais deve conter "homem"). Sendo função do médio ligar os extremos, deve estar nas premissas, mas nunca na conclusão.

A idéia geral da dedução ou inferência silogística é:

A é verdade de B.

B é verdade de C.

Logo, A é verdade de C.

A inferência silogística também é feita com negativas:

Nenhum anjo é mortal. (A é verdade de B.)

Miguel é anjo. (B é verdade de C.)

Logo, Miguel não é mortal. (A é verdade de C.)

A proposição é uma predicação ou atribuição. As premissas fazem a atribuição afirmativa ou negativa do predicado ao sujeito, estabelecendo a inclusão ou exclusão do médio no maior e a inclusão ou exclusão do menor no médio. Graças a essa dupla inclusão ou exclusão, o menor estará incluído ou excluído do maior.

Por ser um sistema de inclusões (ou exclusões) entre sujeitos e predicados, o silogismo é a declaração da **inerência** do predicado ao sujeito (inerência afirmativa, quando o predicado está incluído no sujeito; inerência negativa,

quando o predicado está excluído do sujeito). A ciência é a investigação dessas inerências, por meio das quais se alcança a essência do objeto investigado.

A inferência silogística deve obedecer a oito regras, sem as quais a dedução não terá validade, não sendo possível dizer se a conclusão é verdadeira ou falsa:

1. um silogismo deve ter um termo maior, um menor e um médio e somente três termos, nem mais, nem menos;

2. o termo médio deve aparecer nas duas premissas e jamais aparecer na conclusão; deve ser tomado em toda a sua extensão (isto é, como um universal) pelo menos uma vez, pois, do contrário, não se poderá ligar o maior e o menor. Por exemplo, se eu disser "Os nordestinos são brasileiros" e "Os paulistas são brasileiros", não poderei tirar conclusão alguma, pois o termo médio "brasileiros" foi tomado sempre em parte de sua extensão e nenhuma vez no todo de sua extensão;

3. nenhum termo pode ser mais extenso na conclusão do que nas premissas, pois, nesse caso, concluiremos mais do que seria permitido. Isso significa que uma das premissas sempre deverá ser universal (afirmativa ou negativa);

4. a conclusão não pode conter o termo médio, já que a função deste se esgota na ligação entre o maior e o menor, ligação que é a conclusão;

5. de duas premissas negativas nada pode ser concluído, pois o médio não terá ligado os extremos;

6. de duas premissas particulares nada poderá ser concluído, pois o médio não terá sido tomado em toda a sua extensão pelo menos uma vez e não poderá ligar o maior e o menor;

7. duas premissas afirmativas devem ter a conclusão afirmativa, o que é evidente por si mesmo;

8. a conclusão sempre acompanha a parte mais fraca, isto é, se houver uma premissa negativa, a conclusão será negativa; se houver uma premissa particular, a conclusão será particular; se houver uma premissa particular negativa, a conclusão será particular negativa.

Essas regras dão origem às **figuras** e **modos** do silogismo. As figuras são quatro e se referem à posição ocupada pelo termo médio nas premissas (sujeito na maior, sujeito na menor, sujeito em ambas, predicado na maior, predicado na menor, predicado em ambas). Os modos se referem aos tipos de proposições que constituem as premissas (universais afirmativas em ambas, universais negativas em ambas, particulares afirmativas em ambas, particulares negativas em ambas, universal afirmativa na maior e particular afirmativa na menor, etc.).

Existem 64 modos possíveis, mas, desses, apenas dez são considerados válidos. Combinando-se as quatro figuras e os dez modos tem-se as dezenove formas válidas de silogismo.

Tomemos um exemplo da chamada **primeira figura** e os modos em que pode se apresentar. Na primeira figura, o termo médio é sujeito na maior e predicado na menor:

1º modo – todas as proposições são universais afirmativas:

Todos os homens são mortais.

Todos os atenienses são homens.

Todos os atenienses são mortais.

2º modo – a maior é universal negativa, a menor é universal afirmativa e a conclusão é universal negativa:

Nenhum astro é perecível.

Todas as estrelas são astros.

Nenhuma estrela é perecível.

3º modo – a maior é universal afirmativa, a menor é particular afirmativa e a conclusão é particular afirmativa:

Todos os homens são mortais.

Sócrates é homem.

Sócrates é mortal.

4º modo – a maior é universal negativa, a menor é particular afirmativa e a conclusão é particular negativa:

Nenhum tirano é amado.

Dionísio é tirano.

Dionísio não é amado.

Aristóteles considera a primeira figura a mais própria para o silogismo científico, porque nela a inerência do predicado no sujeito é a mais perfeita. A ciência, segundo Aristóteles, encontra a essência das coisas demonstrando a ligação necessária entre um indivíduo, a espécie e o gênero, isto é, a inclusão do indivíduo na espécie e desta no gênero. A primeira figura é a que melhor evidencia essa inclusão (ou a exclusão).

O silogismo científico

Aristóteles distingue dois grandes tipos de silogismos: os **dialéticos** e os **científicos**. Os primeiros são aqueles cujas premissas se referem ao que é apenas possível ou provável, ao que pode ser de uma maneira ou de uma maneira contrária e oposta, ao que pode acontecer ou deixar de acontecer. Suas premissas são hipotéticas e por isso sua conclusão também é hipotética.

O silogismo científico é aquele que se refere ao universal e necessário, ao que é de uma maneira e não pode deixar de ser tal como é, ao que acontece sempre e sempre da mesma maneira. Suas premissas são apodíticas e sua conclusão também é apodítica.

O silogismo dialético é o que comporta argumentações contrárias, porque suas premissas são meras opiniões sobre coisas ou fatos possíveis ou prováveis. As opiniões não são objetos de ciência, mas de persuasão. A dialética é uma discussão entre opiniões contrárias que oferecem argumentos contrários, vencendo aquele argumento cuja conclusão for mais persuasiva do que a do adversário. O silogismo dialético é próprio da **retórica**, ou arte da persuasão, na qual aquele que fala procura tocar as emoções e paixões dos ouvintes e não no raciocínio ou na inteligência deles.

O silogismo científico não admite premissas contraditórias. Suas premissas são universais necessárias e sua conclusão não admite discussão ou refutação, mas exige demonstração. Por esse motivo, o silogismo científico deve obedecer a quatro regras, sem as quais sua demonstração não terá valor:

1. as premissas devem ser verdadeiras (não podem ser possíveis ou prováveis, nem falsas);

2. as premissas devem ser primárias ou primeiras, isto é, indemonstráveis, pois se tivermos que demonstrar as premissas, teremos que ir de regressão em regressão, indefinidamente, e nada demonstraremos;

3. as premissas devem ser mais inteligíveis do que a conclusão, pois a verdade desta última depende inteiramente da absoluta clareza e compreensão que tenhamos das suas condições, isto é, das premissas;

4. as premissas devem ser causa da conclusão, isto é, devem estabelecer as coisas ou os fatos que causam a conclusão e que a explicam, de tal maneira que, ao conhecê-las, estamos obedecendo as causas da conclusão. Esta regra é da maior importância porque, para Aristóteles, conhecer é conhecer as causas ou pelas causas.

O que são as premissas de um silogismo científico? São verdades indemonstráveis, evidentes e causais. São de três tipos:

1. **axiomas**, como, por exemplo, os três princípios lógicos ou afirmações do tipo “O todo é maior do que as partes”;

2. **postulados**, isto é, os pressupostos de que se vale uma ciência para iniciar o estudo de seus objetos. Por exemplo, o espaço plano, na geometria; o movimento e o repouso, na física;

3. **definições** (que, para Aristóteles, são as premissas mais importantes de uma ciência) do gênero que é o objeto da ciência investigada. A definição deve dizer o que a coisa estudada é, como é, por que é, sob quais condições é (a definição

deve dar o **que**, o **como**, o **porquê** e o **se** da coisa investigada, que é o sujeito da proposição).

A definição está referida ao termo médio, pois é ele que pode preencher as quatro exigências (que, como, por que, se) e é por seu intermédio que o silogismo alcança o **conceito** da coisa investigada. Através do termo médio, a definição oferece o conceito da coisa por meio das categorias (substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação, paixão) e da inclusão necessária do indivíduo na espécie e no gênero.

O conceito nos oferece a **essência** da coisa investigada (suas propriedades necessárias ou essenciais) e o termo médio é o **atributo essencial** para chegar à definição. Por isso, a definição consiste em encontrar para um sujeito (uma substância) seus atributos essenciais (seus predicados). Um atributo é essencial quando faz uma coisa ser o que ela é, ou cuja ausência impediria a coisa de ser tal como é ("mortal" é um atributo essencial de Sócrates). Um atributo é acidental quando sua presença ou sua ausência não afetam a essência da coisa ("gordo" é um atributo acidental de Sócrates). O silogismo científico não lida com os predicados ou atributos acidentais.

A ciência é um conhecimento que vai de seu gênero mais alto às suas espécies mais singulares. A passagem do gênero à espécie singular se faz por uma cadeia dedutiva ou cadeia silogística, na qual cada espécie funciona como gênero para suas subordinadas e cada uma delas se distingue das outras por uma **diferença específica**. **Definir é encontrar a diferença específica entre seres do mesmo gênero**.

A tarefa da definição é oferecer a definição do gênero e a diferença específica essencial que distingue uma espécie da outra. A demonstração (o silogismo) partirá do gênero, oferecerá a definição da espécie e incluirá o indivíduo na espécie e no gênero, de sorte que a essência ou o conceito do indivíduo nada mais é do que sua inclusão ou sua inerência à espécie e ao gênero. A demonstração parte da definição do gênero e dos axiomas e postulados referentes a ele; deve provar que o gênero possui realmente os atributos ou predicados que a definição, os axiomas e postulados afirmam que ele possui. O que é essa prova? É a prova de que as espécies são os atributos ou predicados do gênero e são elas o objeto da conclusão do silogismo.

Com isso, percebe-se que uma ciência possui três objetos: os axiomas e postulados, que fundamentam a demonstração; a definição do gênero, cuja existência não precisa nem deve ser demonstrada; e os atributos essenciais ou predicados essenciais do gênero, que são suas espécies, às quais chega a conclusão. Numa etapa seguinte, a espécie a que se chegou na conclusão de um silogismo torna-se gênero, do qual parte uma nova demonstração, e assim sucessivamente.

Para que o silogismo científico cumpra sua função, ele deve respeitar, além das regras gerais do silogismo, quatro exigências relativas às suas premissas:

1. devem ser premissas **verdadeiras** para todos os casos de seu sujeito;

2. devem ser premissas **essenciais**, isto é, a relação entre o sujeito e o predicado deve ser sempre necessária, seja porque o predicado está contido na essência do sujeito (por exemplo, o predicado "linha" está contido na essência do sujeito "triângulo"), seja porque o predicado é uma propriedade essencial do sujeito (por exemplo, o predicado "curva" tem que estar necessariamente referido ao sujeito "linha"), seja porque existe uma relação causal entre o predicado e o sujeito (por exemplo, o predicado "eqüidistantes do centro" é a causa do sujeito "círculo", uma vez que esta é a figura geométrica cuja circunferência tem todos os pontos eqüidistantes do centro). Em resumo, as premissas devem estabelecer a inerência do predicado à essência do sujeito;

3. devem ser premissas **próprias**, isto é, referem-se exclusivamente ao sujeito daquela ciência e de nenhuma outra. Por isso, não posso ir buscar premissas da geometria (cujo sujeito são as figuras) na aritmética (cujo sujeito são os números), nem as da biologia (cujo sujeito são os seres vivos) na astronomia (cujo sujeito são os astros), etc. Em outras palavras, o termo médio do silogismo científico se refere aos atributos essenciais dos sujeitos de uma ciência determinada e de nenhuma outra;

4. devem ser premissas **gerais**, isto é, nunca devem referir-se aos indivíduos, mas aos gêneros e às espécies, pois o indivíduo define-se por eles e não eles pelo indivíduo.

Capítulo 3
A lógica após Aristóteles

A lógica estóica

Vimos que Aristóteles emprega a palavra *analítica* para referir-se ao estudo das leis ou regras que o pensamento deve seguir para exprimir a verdade. Não emprega a palavra *lógica*. Esta foi introduzida por uma corrente filosófica do período final da Filosofia grega, o estoicismo.

Os estóicos afirmavam que só existem corpos (mesmo a alma era corporal, sendo um sopro sutil e invisível, o *pneuma*). Afirmavam também que há certas coisas que não existem propriamente, mas subsistem por meio de outras, sendo incorporais. Entre os incorporais colocavam o **exprimível**, isto é, a linguagem ou o discurso, e consideravam o estudo dos discursos ou dos *logoi* uma disciplina filosófica especial: a lógica.

Por afirmarem que somente os corpos existem, os estóicos afirmavam, como conseqüência, que os juízos e as proposições só poderiam referir-se ao particular ou ao singular, uma vez que os universais não têm existência, ou seja, não existem corpos universais, mas apenas singulares. As coisas singulares se imprimem em nós por meio da percepção ou da representação; sobre elas formulamos os juízos e os exprimimos em proposições verdadeiras ou falsas, cabendo à lógica duas tarefas:

1. determinar os critérios pelos quais uma proposição pode ser considerada verdadeira ou falsa; e

2. estabelecer as condições para o encadeamento verdadeiro de proposições, isto é, o raciocínio como ligação entre proposições singulares.

Por meio da percepção temos a representação direta de uma realidade. Nossa memória guarda a recordação dessa representação e de muitas outras, formando a experiência. Da experiência nascem noções gerais sobre as coisas, **noções comuns**, que são antecipações sobre as coisas singulares de que temos ou teremos percepções.

A lógica se refere à relação entre as noções comuns gerais e as representações particulares. As noções comuns gerais correspondem ao que Aristóteles chamou de categorias, mas reduzidas a apenas quatro:

1. o sujeito ou substância, expresso por um substantivo ou por um pronome;

2. a qualidade, expressa por adjetivos;

3. a ação e a paixão, expressas pelos verbos;

4. a relação, que se estabelece entre as três primeiras categorias.

Uma outra inovação importante trazida pelos estóicos refere-se à proposição. Esta não é, como era para Aristóteles, a atribuição de um predicado ao sujeito (*S* é *P*), mas é um **acontecimento** expresso por palavras: o predicado é um verbo que indica algo que acontece ou aconteceu com o sujeito: "Pedro morre" (e não "Pedro é mortal"); "É dia, está claro" (e não "O dia é claro"); "João adoece" (e não "João é doente").

Como conseqüência das inovações (só há corpos, só há coisas singulares, só há quatro categorias, somente o verbo é predicado), os estóicos concebem a lógica como uma disciplina que se ocupa dos **significados**, buscando, por meio deles, aquilo que significa e aquilo que é. Por exemplo, se eu disser "Sócrates", temos nessa palavra aquilo que o significado significa – alguém chamado Sócrates -, e nela temos também o próprio Sócrates, que é aquilo que é, ou seja, a coisa real significada pela palavra *Sócrates*.

O significado estabelece a relação entre a palavra *Sócrates* e o homem real Sócrates. O significado é, ao mesmo tempo, a representação mental ou o conceito ou a noção que formamos de Sócrates e a relação entre essa representação e o ser real de Sócrates. Em suma, o significado é o que permite estabelecer a relação entre uma palavra e um ser, pela mediação da representação mental que possuímos desse ser. É o **sentido**. A lógica estóica opera com o sentido ou com o significado.

Uma proposição, para os estóicos, é sempre um enunciado simples sobre um acontecimento referente a um significado ("Sócrates escreve", "Sócrates anda", "Sócrates senta-se"). Existem cinco tipos de ligações entre as proposições, formando cinco tipos de raciocínios:

1. raciocínio **hipotético**, que exprime uma relação entre um antecedente e um conseqüente, do tipo Se… então… Por exemplo: "Se há fumaça, então há fogo; há fumaça, portanto, há fogo"; "Se é noite, então há trevas; é noite, portanto, há trevas";

2. raciocínio **conjuntivo**, que simplesmente justapõe os acontecimentos. Por exemplo: "É dia, está claro"; ou "É dia e está claro";

3. raciocínio **disjuntivo**, que separa os enunciados, de modo que somente um deles seja verdadeiro. Por exemplo: "Ou é dia ou é noite";

4. raciocínio **causal**, que exprime a causa do acontecimento. Por exemplo: "Visto que está claro, portanto, é dia";

5. raciocínio **relativo**, que exprime o mais (ou maior) e o menos (ou menor). Por exemplo: "Está menos escuro quando é mais dia".

De todos os tipos de raciocínio, o mais importante é o hipotético, porque os outros são variantes dele, como se pode observar no exemplo: "Este soldado tem sangue no peito; se tem sangue no peito, feriu-se; tem sangue no peito, portanto, feriu-se". Outro exemplo: "Será dia ou noite?; se está claro, então é dia; portanto, não é noite".

Durante a Idade Média, os filósofos se dividiram em duas grandes correntes: os **aristotélicos**, como santo Tomás de Aquino, e os chamados **terministas**, que adotaram a lógica estóica, como foi o caso de Guilherme de Ockham. Os primeiros são considerados racionalistas, enquanto os segundos são considerados empiristas, já que só admitem a existência e a experiência de coisas singulares de que temos sensação ou percepção, e porque só aceitam a conexão de proposições cuja conclusão exprima fatos ou acontecimentos presentes.

A lógica contemporânea irá buscar nos estóicos a idéia de relação, contrapondo-a à atribuição aristotélica, que estabelece a inclusão do predicado no sujeito.

Os medievais e os clássicos

Para Platão, a dialética era o instrumento para alcançar a verdade. Por meio dela, a faculdade de conhecer subia das opiniões contrárias ou opostas até às idéias ou essências universais, a realidade verdadeira. A dialética era, assim, um método de diálogo que partia da discussão entre interlocutores que, possuindo apenas imagens confusas das coisas, defendiam posições contrárias sobre um assunto ou sobre alguma coisa; as contradições entre as opiniões iam sendo discutidas, depuradas, purificadas pelos argumentos racionais da dialética, que persuadia os interlocutores a alcançar a identidade da idéia, a mesma para todos.

Para Aristóteles, porém, a dialética não poderia cumprir o papel de instrumento do pensamento verdadeiro, porque este exige procedimentos de prova ou demonstração, para além da simples argumentação. Por esse motivo, Aristóteles reservava a dialética para os campos em que a argumentação e a persuasão eram importantes, mas colocava a lógica (a analítica) como instrumento indispensável do pensamento científico e filosófico, isto é, do pensamento que demonstra a verdade das suas teses e conclusões. A lógica era, assim, o instrumento demonstrativo do pensamento verdadeiro.

Os estóicos mantiveram a idéia aristotélica de que a lógica era um instrumento de prova. No entanto, como sua teoria do conhecimento afirmava que só conhecemos aquilo de que temos experiência direta, a prova era considerada a maneira pela qual se podia chegar a uma conclusão partindo de premissas meramente prováveis, isto é, do raciocínio hipotético. Por esse motivo, a prova possuía um caráter persuasivo ou argumentativo, levando o estoicismo a identificar lógica e dialética.

Durante a Idade Média, embora os filósofos tivessem feito opções diferentes – uns optaram pela concepção de Aristóteles e outros pela dos estóicos -, todos

tenderam a identificar lógica e dialética, isto é, a considerar que a lógica é uma arte racional de demonstração, mas que essa demonstração tem a força de um argumento persuasivo. A lógica oferecia os procedimentos racionais da prova e da dialética, os meios de persuadir o ouvinte ou o leitor.

A principal contribuição dos medievais esteve no esforço para dar um passo além de Aristóteles, com a proposta de quantificar também o predicado das proposições. Assim, além das proposições serem universais ou particulares em função do sujeito – **todos** os *S*, **nenhum** *S*, **alguns** *S*, **este** *S* – deveriam ser também universais ou particulares conforme o predicado - **todos** os *P*, **nenhum** *P*, **alguns** *P*, **este** *P*. Por exemplo: "**Todos** os homens são **alguns** mortais" (pois os animais e as plantas também são mortais); "**Todos** os homens são **todos** os seres compostos de corpo e espírito" (pois os anjos só têm espírito, enquanto os animais e as plantas só têm corpo).

Os medievais também contribuíram para a lógica, deixando mais clara a relação entre ela e a linguagem, isto é, mostrando que a lógica é inseparável de um uso ordenado e regulado da linguagem. Partindo do latim – que era a língua culta usada pela Filosofia, pela ciência, pelas artes e pelo direito -, estabeleceram regras para todas as funções sintáticas e semânticas dos signos da língua latina.

Essa concepção da lógica como relação entre o pensamento e uma linguagem perfeitamente ordenada e regulada, capaz de exprimir claramente as idéias, foi intensamente desenvolvida no século XVII por Leibniz, que propôs uma Arte Combinatória, inspirada na álgebra.

Assim como a álgebra possui símbolos próprios, inconfundíveis, universais para todos os matemáticos, assim também a lógica deveria ser uma linguagem perfeita, totalmente purificada das ambigüidades e contra-sensos da linguagem cotidiana. Leibniz propôs uma linguagem simbólica artificial, isto é, construída especialmente para garantir ao pensamento plena clareza nas demonstrações e nas provas.

A relação entre lógica e matemática também foi desenvolvida no século XVII pelo filósofo inglês Hobbes, tendo a geometria como modelo. Hobbes considerava o raciocínio um **cálculo**, isto é, quando raciocinamos, simplesmente somamos, subtraímos, multiplicamos ou dividimos idéias, cabendo à lógica estabelecer as regras universais desse cálculo.

A linguagem, dizia Hobbes, é uma convenção social. É por convenção que fazemos determinados sons e determinadas grafias – isto é, determinadas palavras – corresponderem a certas coisas e não a outras e, conseqüentemente, o significado lingüístico e mental resulta dessa convenção social. À lógica caberia organizar, ordenar e sistematizar as formas corretas do uso das convenções, garantindo que cada palavra e cada idéia, cada proposição e cada conceito pudessem corresponder-se, livres de toda confusão e ambigüidade.

Esse ideal de uma lógica simbólica perfeita, inspirada na linguagem matemática, veio concretizar-se apenas nos meados do século XIX, com a publicação de duas obras: *Análise matemática da lógica*, de Boole (em 1847), e *Lógica formal*, de Morgan (também em 1847). Caberia mais tarde ao filósofo alemão Frege e aos filósofos ingleses Bertrand Russell e Alfred Whitehead completar e consolidar a grande transformação da lógica, abandonando as teorias aristotélicas da inferência por uma nova concepção de proposição lógica.

A lógica matemática

Para os antigos e os medievais aristotélicos, os princípios e as leis da lógica correspondiam à estrutura da própria realidade, pois o pensamento exprime o real e dele participa. Aristóteles dizia que a verdade e a falsidade são propriedades do pensamento e não das coisas; que a realidade e a irrealidade (aparência ilusória) são propriedades das coisas e não do pensamento; mas que um pensamento verdadeiro devia exprimir a realidade da coisa pensada, enquanto um pensamento falso nada podia exprimir.

Para os medievais terministas e para os modernos (século XVII), a lógica era uma **arte de pensar**, para bem conduzir a razão nas ciências. Os princípios e as leis da lógica correspondiam à estrutura do próprio pensamento, sobretudo à do raciocínio dedutivo – para os filósofos franceses de Port-Royal – e à do raciocínio indutivo – para o filósofo inglês Francis Bacon. Como arte de pensar, a lógica oferecia ao conhecimento científico e filosófico as leis do pensamento verdadeiro e os procedimentos para a avaliação dos conhecimentos adquiridos.

Essa lógica – antiga e moderna – não era plenamente formal, pois não era indiferente aos conteúdos das proposições, nem às operações intelectuais do sujeito do conhecimento. A forma lógica recebia o valor de verdade ou falsidade a partir da verdade ou falsidade dos atos de conhecimento do sujeito e da realidade ou irrealidade dos objetos conhecidos. Ao contrário, a lógica contemporânea, procurando tornar-se um puro simbolismo do tipo matemático e um cálculo simbólico, preocupa-se cada vez menos com o conteúdo material das proposições (a realidade dos objetos referidos pela proposição) e com as operações intelectuais do sujeito do conhecimento (a estrutura do pensamento). Tornou-se plenamente formal.

Assim, como o matemático lida com objetos que foram construídos pelas próprias operações matemáticas, de acordo com princípios e regras prefixados e aceitos por todos, assim também o lógico elabora os símbolos e as operações que constituem o objeto lógico por excelência, a proposição. O lógico indaga que **forma** deve possuir uma proposição para que:

? seja-lhe atribuída o valor de verdade ou falsidade;

? represente a forma do pensamento; e

? represente a relação entre pensamento, linguagem e realidade.

A lógica descreve as formas, as propriedades e as relações das proposições, graças à construção de um simbolismo regulado e ordenado que permite diferenciar linguagem cotidiana e linguagem lógica formalizada.

Boole definiu a lógica como o "método que repousa sobre o emprego de símbolos, dos quais se conhecem as leis gerais de combinação e cujos resultados admitem interpretação coerente".

A lógica tornou-se cada vez mais uma ciência formal da linguagem, mas de uma linguagem muito especial, que nada tem a ver com a linguagem cotidiana, pois trata-se de uma linguagem inteiramente construída por ela mesma, partindo do modelo da matemática.

Dois aspectos devem ser mencionados para melhor compreendermos a relação entre a lógica contemporânea e a matemática.

1. A mudança no modo de conceber o que seja a matemática:

Durante séculos (na verdade, desde os gregos), considerou-se a matemática uma ciência baseada na **intuição intelectual** de verdades absolutas, existentes em si e por si mesmas, sem depender de qualquer interferência humana. Os axiomas, as figuras geométricas, os números e as operações aritméticas, os símbolos e as operações algébricas eram considerados verdades absolutas, universais, necessárias, que existiriam com ou sem os homens e que permaneceriam existindo mesmo se os humanos desaparecessem (para muitos filósofos, a matemática chegou a ser considerada a ciência divina por excelência).

No entanto, desde o século XIX passou-se a considerar a matemática uma ciência que resulta de uma **construção intelectual**, uma invenção do espírito humano, sem que suas entidades sejam existentes em si e por si mesmas. Os entes matemáticos são puras idealidades construídas pelo intelecto ou pelo pensamento, que formula um conjunto rigoroso de princípios, regras, normas e operações, para a criação de figuras, números, símbolos, cálculos, etc.

No final do século XIX, o matemático italiano Peano realizou um estudo sobre a aritmética dos números cardinais finitos demonstrando que podia ser derivada de cinco axiomas ou proposições primitivas e de três termos não definíveis – *zero*, *número* e *sucessor de*.

Desta maneira, a matemática surgia como um ramo da lógica, cabendo ao alemão Frege e aos ingleses Bertrand Russell e Alfred Whitehead prosseguir o trabalho de Peano, oferecendo as definições lógicas dos três termos que o matemático italiano julgara indefiníveis. Frege ofereceu o primeiro conceito de **sistema formal** e os primeiros exemplos do **cálculo de proposições e de predicados**.

A matemática é uma ciência de formas e cálculos puros organizados numa **linguagem simbólica** perfeita, na qual cada signo é um **algoritmo**, isto é, um símbolo com um único sentido. É elaborada pelo espírito humano e não um

pensamento intuitivo que contemplaria entidades perfeitas e eternas, existentes em si e por si mesmas.

2. Mudança no modo de conceber o pensamento, distinguindo psicologia e teoria do conhecimento:

Durante muitos séculos, psicologia e teoria do conhecimento estiveram confundidas, constituindo uma só disciplina filosófica, encarregada de estudar os modos como conhecemos as coisas, distinguindo o que é puramente pessoal e individual (a vida psíquica ou mental de cada um de nós) do que é universal e necessário (válido em todos os tempos e lugares, para todos os sujeitos do conhecimento).

Quando a psicologia se tornou uma ciência (descrição dos fatos psíquicos e suas leis) independente da Filosofia e a teoria do conhecimento permaneceu filosófica (por não ser apenas uma descrição da vida mental, mas um estudo das diferenças no conteúdo e na forma dos conhecimentos), surgiu a pergunta: "Onde fica a lógica?". Alguns responderam: "Na psicologia". Alegavam que os progressos da ciência psicológica iriam definir as regras universais a que todo e qualquer pensamento se submete, e a lógica seria apenas um ramo da psicologia, aquele que estuda como funciona o pensamento científico.

Essa corrente lógica recebeu o nome de **psicologismo lógico**, mas foi logo refutada pela maioria dos lógicos e particularmente pelo alemão Edmund Husserl, o criador da fenomenologia. À pergunta: "Onde fica a lógica?" os lógicos responderam: "Consigo mesma". Em outras palavras, a lógica não é parte da psicologia nem da teoria do conhecimento, mas uma disciplina filosófica independente. Essa independência decorre da complexidade do pensamento, pois quando pensamos, há quatro fatores que nos permitem pensar: 1. o sujeito que pensa (o sujeito do conhecimento estudado pela teoria do conhecimento); 2. o ato de pensar (as operações mentais estudadas pela psicologia); 3. o objeto pensado (estudado pelas ciências); e 4. o pensamento decorrente do ato de pensar (esse, o objeto da lógica).

A lógica não se confunde com a psicologia, nem com a teoria do conhecimento, porque seu objeto é o pensamento enquanto operação demonstrativa, que segue regras orientadas para determinar se a demonstração é verdadeira ou falsa do ponto de vista do próprio pensamento, isto é, se a demonstração obedeceu ou não aos princípios lógicos.

Qual o efeito dessas duas mudanças sobre a lógica contemporânea?

Em primeiro lugar, ao manter a proximidade e a relação com a matemática, a lógica passou a ser entendida como avaliadora da verdade ou falsidade do pensamento, concebido como uma construção intelectual. Ora, se o pensamento constrói seus próprios objetos, em vez de descobri-los ou contemplá-los, essa construção, segundo os próprios matemáticos, faz com que a matemática deva ser

entendida como um **discurso** ou como uma **linguagem** que obedece a certos critérios e padrões de funcionamento. Assim sendo, a lógica adotou para si o modelo de um discurso ou de uma linguagem que lida com puras formas sem conteúdo e tais formas são símbolos de tipo matemático (algoritmos).

Em segundo lugar, distinguindo-se da psicologia e da teoria do conhecimento, a lógica passou a dedicar-se menos ao pensamento e muito mais à linguagem, seja como tradução, representação ou expressão do pensamento, seja como discurso independente do pensamento. Seu objeto passou a ser o estudo de um tipo determinado de discurso: a proposição e as relações entre proposições. Sua finalidade tornou-se o projeto de oferecer normas e critérios para uma linguagem perfeita, capaz de avaliar as demais linguagens (científicas, filosóficas, artísticas, cotidianas, etc.).

Linguagem e metalinguagem

Para conseguir seu propósito, a lógica distingue dois níveis de linguagem:

1. **linguagem natural**, isto é, aquela que usamos em nossa vida cotidiana, nas artes, na política, na filosofia;

2. **linguagem formal**, isto é, aquela que é construída segundo princípios e regras determinados que descrevem um tipo específico de objeto, o objeto das ciências.

Essa distinção também pode ser apresentada como diferença entre dois tipos de linguagem simbólicas:

1. a **linguagem simbólica cultural** (a linguagem "natural"), que usa signos, metáforas, analogias, esquemas para exprimir significações cotidianas, religiosas, artísticas, políticas, filosóficas. A principal característica desse simbolismo é ser **conotativo**, isto é, os símbolos carregam muitos sentidos e referem-se a muitas significações. A linguagem cultural é polissêmica, isto é, nela as palavras possuem inúmeros significados;

2. a **linguagem simbólica lógico-científica** (a linguagem "construída"), que usa um sistema fechado de signos ou símbolos (o algoritmo), em que cada símbolo é símbolo de uma única coisa e corresponde a uma única significação. Sua principal característica é ser essencialmente um simbolismo **denotativo** ou indicativo, evitando a polissemia e afirmando a univocidade do sentido simbolizado. Por exemplo: H_2O, +, x, =, $\rightarrow$, $\equiv$, etc. são símbolos denotativos ou indicativos de um só objeto ou de um só sentido; são algoritmos.

A lógica ocupa-se com a linguagem formal ou com a linguagem simbólico-científica. Por ser um discurso ou uma linguagem que fala de outro discurso ou de outra linguagem, se diz que ela é uma **metalinguagem**.

Na vida cotidiana, podemos dizer, por exemplo, uma frase como: "O Sol é uma estrela". A lógica começará dizendo: "A frase 'O Sol é uma estrela' é uma proposição afirmativa". Prosseguirá dizendo: "A proposição 'A frase *O Sol é*

uma estrela é uma proposição afirmativa' é uma proposição verdadeira". E assim por diante.

A idéia da lógica como metalinguagem transparece com clareza quando examinamos, por exemplo, as teses principais do austríaco Ludwig Wittgenstein, cuja influência seria sentida por toda a lógica do século passado:

1. qualquer proposição que tenha significado é composta por proposições elementares, nas quais se encontra a verdade ou falsidade da proposição com significado;

2. as proposições elementares adquirem significado porque afiguram (retratam) o mundo não como fatos e coisas, mas como "estado de coisas";

3. as proposições da lógica são verdadeiras independentemente das noções de "significado" e de "estado de coisas", porque, rigorosamente, não falam de nada, pois referem-se a qualquer fato, significado ou estado de coisas que possam ocorrer ou não no Universo. As proposições lógicas são **verdades vazias**, referidas apenas ao próprio uso das convenções lógicas.

Lógica dos predicados e lógica das relações

Vimos que alguns filósofos medievais e clássicos julgaram necessário quantificar, além do sujeito da proposição, também o predicado. No século XIX, o lógico inglês Hamilton levou avante a quantificação dos predicados, chegando a oito tipos de proposições:

1. **afirmativas toto-totais**, em que sujeito e predicado são tomados em toda sua extensão (universais): "Todo *S* é todo *P*". Por exemplo: "Todo triângulo é todo trilateral";

2. **afirmativas toto-parciais**, em que o sujeito é tomado universalmente e o predicado particularmente: "Todo *S* é algum *P*". Por exemplo: "Todo triângulo é alguma figura";

3. **afirmativas parti-totais**, em que o sujeito é particular e o predicado é tomado universalmente: "Alguns *S* são todo *P*". Por exemplo: "Alguns sul-americanos são todos os brasileiros";

4. **afirmativas parti-parciais**, em que o sujeito e o predicado são tomados como particulares: "Algum *S* é algum *P*". Por exemplo: "Algumas figuras eqüilaterais são alguns triângulos";

5. **negativas toto-totais**, em que o sujeito em toda a sua extensão é excluído de toda a extensão do predicado: "Nenhum *S* é nenhum *P*". Por exemplo: "Nenhum triângulo é nenhum quadrado";

6. **negativas toto-parciais**, em que todo sujeito é excluído de apenas uma parte do predicado: "Nenhum *S* é algum *P*". Por exemplo: "Nenhum triângulo é algum eqüilateral";

7. **negativas parti-totais**, em que só uma parte do sujeito é excluída da extensão do predicado: “Algum *S* não é nenhum *P*”. Por exemplo: “Alguma figura eqüilateral não é nenhum triângulo”;

8. **negativas parti-parciais**, em que uma parte da extensão do sujeito é excluída de uma parte da extensão do predicado: “Alguns *S* não são alguns *P*”. Por exemplo: “Algum triângulo não é alguma figura eqüilateral”.

As proposições poderiam converter-se simplesmente umas nas outras e, finalmente, uma proposição era apenas uma **equação** entre um sujeito e um predicado. Com isso, o raciocínio já não consistia em fazer uma noção entrar em outra (a antiga inerência aristotélica), mas ser capaz de substituir outra equivalente, em proposições dadas, de sorte que proposições usando palavras como *homem*, *animal*, *mortal*, etc. poderiam ser tratadas como os raciocínios matemáticos que usam símbolos como *x*, *y* e *z*. Estava aberta a porta para que Boole propusesse o cálculo lógico.

O cálculo lógico realizou-se em duas etapas diferentes. Na primeira, com a introdução das noções de **classe** e **função**, manteve-se a idéia de que a proposição é a inclusão de um sujeito num predicado, ou melhor, a inclusão de toda ou parte da extensão do sujeito em toda ou parte da extensão do predicado. Na segunda etapa, com a introdução da idéia de **relação**, passou-se da concepção inclusiva-exclusiva do sujeito e do predicado à de sua equivalência ou substituição de um por outro.

À medida que se desenvolveu a formalização e a matematização da lógica, a noção de predicado recebeu um novo sentido e um novo tratamento. Passou a ser tratado como classe. Esta é um conjunto de objetos, que, possuindo algo em comum, “vão juntos”. Um predicado é o que permite reunir determinados objetos em classes: a classe dos azuis, a classe dos esféricos, a classe dos sul-americanos, a classe dos felizes, a classe dos miseráveis, a classe dos sólidos, etc.

Um predicado isolado – azul, feliz, sólido, miserável, etc. – não é verdadeiro nem falso. Recebe tal valor apenas a partir da inclusão ou exclusão do sujeito numa classe. Com a classe, o predicado se torna uma relação entre duas variáveis e essa relação chama-se **função**. A lógica passa a construir um simbolismo que permite definir as funções do predicado, introduzindo novos quantificadores com os quais a função é calculada. Esse cálculo constitui a **lógica dos predicados**.

Por exemplo, a proposição tradicional “Sócrates é homem” será formalizada como F(a), onde *F*, a função, significa a “quantidade de ser homem” e *a*, a variável, designa “Sócrates”. Todavia, a variável poderá designar um indivíduo qualquer, um sujeito indeterminado, e a proposição será escrita como F(x). Tal proposição pode ser quantificada:

? a universal será escrita como (x)F(x), devendo ser lida como “para todo *x*, *F* de *x*”;

? a particular ou existencial será escrita como $(\exists x)F(x)$, devendo ser lida como "existe um *x* tal que *F* de *x*".

Se, em lugar da inclusão tradicional do predicado no sujeito, tivermos classes, a relação será estabelecida entre "elemento" e "classe", ou entre as próprias classes, tornando a proposição muito mais abrangente e complexa. Tomemos, por exemplo, a proposição "Os homens são mortais" e a proposição "Sócrates é mortal". Para calculá-las, devemos começar pela relação entre a classe dos homens e a dos mortais:

A (Classe dos homens)
B (Classe dos mortais)
$A \subset B$ (A classe dos homens está incluída na classe dos mortais.)

x (Sócrates)
A (Classe dos homens)
$x \in A$ (Sócrates pertence à classe dos homens.)

Donde:
$(x)(x \in A) \rightarrow (x \in B)$, onde "$\rightarrow$" significa implica.

Lemos:
"Para todo x, x pertence a A implica que x pertence a B".
Portanto, "Sócrates é mortal".

São seis as operações que podem ser realizadas com as classes:

1. inclusão de uma classe em outra: $A \subset B$;

2. reunião de várias classes: $D \cup M \cup N$;

3. intersecção de várias classes com elementos comuns: $A \cap B \cap C$;

4. a da classe universal que abrange todos os elementos e cujo símbolo é $\vee$;

5. a da classe vazia, isto é, que não contém elemento algum e cujo símbolo é $\wedge$;

6. a da classe complementar A' de A, formada por todos os elementos que não pertencem a A.

Os lógicos que mais desenvolveram a possibilidade de uma lógica das classes, das funções proposicionais e do cálculo dos predicados foram Frege, Whitehead, Bertrand Russell e Wittgenstein.

A lógica dos predicados foi enriquecida e modificada com a **lógica das relações**, iniciada no século XIX pelos filósofos ingleses Morgan (que também era matemático) e Peirce.

A lógica das relações ocupa-se, como o nome indica, com relações entre conjuntos de objetos: maior do que, menor do que, perto de, longe de, mais velho

que, mais novo que, pai de, mãe de, irmão de, causa de, finalidade de, semelhança com, diferente de, etc. As relações podem abranger dois ou mais objetos, sendo binárias, ternárias, quaternárias, etc., dependendo do número de objetos abrangidos por ela. A relação mais conhecida é a binária, expressa na fórmula xRy, que significa: há uma relação entre *x* e *y*.

As relações possuem propriedades calculáveis. Tais propriedades permitem diferenciar os vários tipos de relação, como por exemplo:

? relação **transitiva**: dados *x*, *y* e *z* e dadas xRy e yRz, há uma relação xRz. Por exemplo: *x* é maior do que *y* (xRy), *y* é maior do que *z* (yRz), *x* é maior do que *z* (xRz).

Ou:
$(xRy) \bullet (yRz) \rightarrow (xRz)$

? relação **não-transitiva**: dados *x*, *y* e *z*, e dadas xRy e yRz, não se pode ter xRz, embora haja uma relação entre *x* e *z*. Por exemplo: Pedro é pai de João (xRy), João é pai de Antônio (yRz), mas Pedro não é pai de Antônio, pois é seu avô;

? relação **intransitiva**: dados *x*, *y* e *z* e dadas xRy e yRz, não é possível determinar qual seria a relação entre *x* e *z*. Por exemplo: *x* é maior do que *y* (xRy), *y* é menor do que *z* (yRz), mas não podemos saber se *x* é maior ou menor do que *z*;

? relação de **simetria**: xRy é o mesmo que yRx. Por exemplo: *a* é igual a *b*, *b* é igual a *a*;

Ou:
$(x)(y)(xRy) \rightarrow (yRx)$

? relação de **assimetria**: quando se tem xRy não se pode ter yRx. Por exemplo: *a* é maior do que *b* e, portanto, não se pode ter *b* é maior do que *a*.

Ou:
$\sim(x)\sim(y)(xRy) \rightarrow (yRx)$

? relação **reflexiva**: estabelece-se entre uma relação transitiva e uma relação simétrica. Assim, por exemplo, "*x* pode ver *y*" é reflexiva num mundo onde haja espelhos, onde "*y* pode ver *x*".

? relação **irreflexiva**: estabelece-se entre relações intransitivas e assimétricas;

? relação **inversa**: uma relação é inversa (*S*) a uma outra relação (*R*), quando para todos os objetos *x*, *y* e *z*, verifica-se xRy, se e somente se houver ySx. É o caso, por exemplo, da relação "pai de" e "filho de".

Tanto a lógica dos predicados quanto a lógica das relações estão submetidas a uma lógica mais ampla, que é a das proposições ou do **cálculo proposicional**, pois a proposição é o campo da lógica propriamente dita. O cálculo das proposições consiste em estabelecer os procedimentos pelos quais podemos

determinar a verdade ou a falsidade de uma proposição, de acordo com sua ligação com outra ou com outras. Os casos mais simples de cálculos de proposições referem-se à conjunção ("Pedro canta **e** Pedro dança"), negação ("Pedro canta. Pedro **não** canta"), disjunção ("Pedro canta **ou** Pedro dança") e implicação ("**Se** Pedro canta, **então** Pedro dança").

O cálculo consiste em atribuir o valor "verdade" a uma das proposições, o valor "falsidade" à outra e inferir o valor da **ligação** entre elas. Para que se perceba que o conteúdo das proposições é irrelevante, só interessando sua forma, vejamos como são simbolizados os vários cálculos das ligações proposicionais:

? cálculo da conjunção **e** (símbolo da conjunção $\bullet$)

p	q	$p \bullet q$
v	v	v
v	f	f
f	v	f
f	f	f

? cálculo da negação **não** (símbolo da negação ~)

p	~p
v	f
f	v

? cálculo da disjunção **ou** (símbolo da disjunção $\vee$)

p	q	$p \vee q$
v	v	v
v	f	v
f	v	v
f	f	f

? cálculo da implicação **implica que** (símbolo da implicação $\supset$)

p	q	$p \supset q$
v	v	v
v	f	f
f	v	v
f	f	v

Um exemplo poderá nos ajudar a compreender como funciona o cálculo. Se dissermos: "Se Pedro é cearense (*p*) ou catarinense (*q*), então é brasileiro (*r*). Ora, Pedro não é brasileiro. Portanto, não é cearense nem catarinense", teremos:

$$(p \vee q \supset r) \bullet r \supset \sim p \vee \sim q$$

? cálculo da bi-implicação ou equivalência (símbolo da equivalência $\leftrightarrow$)

p	q	$p \leftrightarrow q$
v	v	v

v	f	f
f	v	f
f	f	v

Esses cálculos constituem as **matrizes**, que são como tabelas que apresentam todas as situações possíveis que cada ligação associa a um par de proposições elementares *p* e *q*.

Capítulo 4
Lógica e Dialética

Vimos a diferença entre Platão e Aristóteles a respeito do papel da dialética no conhecimento. Vimos também a maneira como os estóicos e os medievais articularam lógica e dialética. Vimos, por fim, que a lógica moderna e contemporânea enfatizaram o formalismo lógico e aproximaram ao máximo lógica e matemática. Entretanto, entre o século XVII e o século XX, houve uma outra posição filosófica que, procurando superar as diferenças entre Platão e Aristóteles, de um lado, e recusando a identificação entre lógica e matemática, de outro lado, reuniu, mais uma vez, lógica e dialética. Trata-se da filosofia hegeliana, no século XIX.

Para compreendermos a posição de Hegel, precisamos levar em consideração dois acontecimentos filosóficos alemães muito importantes: o idealismo crítico de Kant e o romantismo filosófico.

Como já analisamos anteriormente, Kant, ao escrever a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*, havia estabelecido uma distinção profunda entre a realidade em si e o conhecimento da realidade. A primeira, dizia ele, é inalcançável por nosso entendimento, embora nossa razão aspire por ela, tendo criado a metafísica como conhecimento racional das coisas em si.

Mas a metafísica não é possível: é uma ilusão (inevitável) de nossa razão. Conhecemos apenas o modo como a realidade se apresenta a nós (os fenômenos), organizada pela estrutura de nossa própria capacidade de conhecer, isto é, segundo as formas do espaço e do tempo, e segundo os conceitos ou categorias de nosso entendimento (substância, qualidade, quantidade, causalidade, atividade, passividade). Embora a realidade em si, isto é, a essência em si de Deus, da alma e do mundo, não possa ser racionalmente conhecida por nós, permanece, porém, como um ideal de nossa razão, que, fazendo dessas essências idéias puras, as coloca como fundamentos de nossa vida ética ou moral.

A separação kantiana entre entendimento e razão, conceitos e idéias, fenômenos e realidades em si foi interpretada como separação entre sujeito e mundo, seres humanos e Natureza, espírito e Natureza. Como o sujeito e sua atividade de conhecimento, assim como sua atividade ética e política criam o mundo humano da Cultura, a separação kantiana foi interpretada como separação entre Cultura e Natureza.

Os filósofos e artistas românticos alemães não aceitavam tal separação e buscaram caminhos pelos quais humanos e Natureza pudessem reunir-se

novamente, ou, como diziam, pudessem "reconciliar-se". Julgavam haver encontrado o caminho para isso nas Artes. Elas seriam o reencontro dos humanos e da Natureza, através da beleza e do sentimento estético ou da imaginação e da sensibilidade.

Hegel, porém, recusou a solução romântica. Dizia ele que, no fundo, não tinha havido reconciliação alguma. Enquanto Kant coloca tudo no sujeito, os românticos haviam colocado tudo na Natureza, desejando fundir-se com ela por meio da imaginação e da sensibilidade. Os dois termos – Cultura e Natureza, sujeito e mundo, espírito e realidade – continuavam separados.

Como reuni-los verdadeiramente? Como alcançar a verdadeira reconciliação? Respondeu Hegel: compreendendo que só existe o Espírito, que a Natureza é uma manifestação do próprio Espírito, uma exteriorização do Espírito, que a Cultura também é uma exteriorização do Espírito, manifestação espiritual, e que ambos serão reunidos e reconciliados na interiorização do próprio Espírito, quando este se reconhecer como a interioridade que se manifestou externamente como Natureza e Cultura.

O movimento pelo qual o Espírito se exterioriza como Natureza e Cultura e pelo qual retorna a si mesmo como interioridade de ambas é a História, não como seqüência temporal de acontecimentos e de causas e de efeitos, mas como vida do Espírito.

O que é o Espírito? É o verbo divino. Em grego: o *logos*. O que é a vida do *logos*? (a História)? É a *lógica*. Que é a lógica como vida do Espírito? É o movimento pelo qual o Espírito produz o mundo (Natureza e Cultura), conhece sua produção e se reconhece como produtor – é, portanto, o movimento da atividade de criação e de autoconhecimento do Espírito. É a *ciência da lógica*, entendendo-se por ciência não a descrição e explicação dos fatos e de seus encadeamentos causais, mas a atividade pela qual o Espírito se conhece a si mesmo ao criar-se a si mesmo, manifestando-se ou exteriorizando-se como Natureza e Cultura.

Essa ciência da lógica é a *dialética*.

O que é a dialética? Platão e Aristóteles, divergindo quanto ao papel da dialética no conhecimento, concordavam porém num ponto: a dialética é o *logos* dividido internamente **em** predicados opostos ou contrários, dividido internamente **por** predicados contraditórios.

Ora, que fizeram Platão e Aristóteles? Consideraram que a realidade e a verdade obedecem ao princípio de identidade e expulsam a contradição. Esta é considerada irreal (do ponto de vista da realidade) e impossível (do ponto de vista da verdade), pois é irreal e impossível que uma coisa seja e não seja ela mesma ao mesmo tempo e na mesma relação. Em outras palavras, algo é real e verdadeiro quando podemos conhecer o conjunto de seus predicados positivos e

afastar os predicados negativos contrários e contraditórios. Em Platão, a função da dialética era expulsar a contradição. Em Aristóteles, a função da lógica era garantir o uso correto do princípio de identidade.

Ambos se enganaram, julga Hegel. **A dialética é a única maneira pela qual podemos alcançar a realidade e a verdade como movimento interno da contradição**, pois Heráclito tinha razão ao considerar que a realidade é o fluxo eterno dos contraditórios. No entanto, ele também se enganou ao julgar que os termos contraditórios eram pares de termos positivos opostos. A verdadeira contradição dialética possui duas características principais:

1. nela, os termos contraditórios não são dois positivos contrários ou opostos, mas dois predicados contraditórios do mesmo sujeito, que só existem negando um ao outro. Em vez de dizer quente-frio, doce-amargo, material-espiritual, natural-cultural, devemos compreender que é preciso dizer: quente-não quente, frio-não frio, doce-não doce, amargo-não amargo, material-não material, espiritual-não espiritual, natural-não natural, cultural-não cultural;

2. o negativo (o **não** *x*: não quente, não-doce, não material, não natural, etc.) não é um positivo contrário a outro positivo, mas é verdadeiramente negativo. Se eu disser, por exemplo, "o caderno não é a árvore", esse *não* não é um negativo verdadeiro, pois o caderno e a árvore continuam como dois termos positivos. Esse *não*, escreve Hegel, é mera negação externa. Nesta, qualquer termo pode ser negação de qualquer outro. Assim, por exemplo, posso dizer: o caderno não é a árvore, não é a porta, não é João, não é a mesa, etc. O verdadeiro negativo é uma **negação interna**, como aquela que surge se eu disser, por exemplo, "o caderno é a não-árvore", pois, aqui, o ser do caderno, a sua realidade, é a negação da realidade da árvore; o caderno é a árvore negada como árvore. Não tenho uma árvore que virou um caderno, mas uma árvore que deixou de ser árvore porque foi transformada em caderno. A negação interna é aquela na qual um ser é a supressão de **seu** outro, de **seu** negativo.

A contradição dialética nos revela um sujeito que surge, se manifesta e se transforma graças à contradição de seus predicados. Em lugar de a contradição ser o que destrói o sujeito (como julgavam todos os filósofos), ela é o que movimenta e transforma o sujeito, fazendo-o síntese ativa de todos os predicados postos e negados por ele.

Que é a lógica, vida do Espírito? É o movimento dialético pelo qual o Espírito, como *sujeito vivo*, põe ou cria seus predicados, manifesta-se através deles, nega-os e os suprime como termos separados dele e diferentes dele, para fazê-los coincidirem com ele. Os predicados não são, como na lógica formal e matemática, termos positivos inertes que atribuímos ou recusamos a um sujeito, mas são realidades criadas, negadas, suprimidas e reincorporadas pelo próprio sujeito, isto é, pelo Espírito.

Se retornarmos agora ao nosso ponto de partida – a separação sujeito-mundo, Cultura-Natureza – poderemos compreender por que a ciência da lógica, tal como Hegel a concebe, é a reconciliação racional dos termos.

O Espírito começa como um sujeito que se exterioriza no predicado Natureza, isto é, manifestando-se como **coisa** (substância, qualidade, quantidade, relações de causa e efeito, etc.). Ele é terra, água, ar, fogo, céu, astros, mares, minerais, vegetais, animais. Para conservar-se vivo, o ser natural (a coisa) precisa consumir os seres que o rodeiam: o Espírito como Natureza nega-se a si mesmo consumindo-se a si mesmo (os animais consomem água, plantas, outros animais, ar, calor, luz; as plantas consomem calor, água, luz; os astros consomem energia e matéria, etc.).

Essa negação pelo consumo não é transformadora, pois ela se realiza para conservar as coisas. Entretanto, o Espírito se manifesta num outro predicado, a **Consciência**. Esta também busca conservar-se, mas, agora, o faz não pelo simples consumo das coisas naturais mas pela negação da mera naturalidade delas. O que é essa negação?

Quando digo "Isto é uma montanha", tenho a impressão de que me refiro a uma coisa natural, diferente de mim, existente em si mesma e com características positivas próprias. Entretanto, o simples fato de que chame uma coisa de montanha indica que ela não existe **em si**, mas existe **para mim**, isto é, possui um sentido em minha experiência.

Suponhamos agora que eu pertença a uma comunidade politeísta, que acredita que os deuses, superiores aos homens, mas dotados de forma humana, habitem os lugares altos. Para mim, agora, a montanha não é mais uma simples coisa, mas a morada sagrada dos deuses. Imaginemos em seguida que somos uma empresa capitalista exploradora de minérios e que haja uma jazida de ferro na montanha. Como empresários, compramos a montanha para explorá-la. Novamente, ela deixou de ser uma simples coisa natural para tornar-se propriedade privada, local de trabalho e capital.

Consideremos, por fim, que somos pintores. Nesse caso, a montanha não é nem morada dos deuses, nem propriedade privada capitalista, nem local de trabalho, mas forma, cor, volume, linhas, profundidade – um campo de visibilidade.

Sob essas quatro formas: "isto é uma montanha", "morada dos deuses", "jazida de minério de ferro/propriedade privada/capital" e "campo de visibilidade", a montanha como coisa natural desapareceu, foi negada como mera coisa pela consciência e pela ação humanas. Tornou-se não-coisa porque tornou-se montanha-para-nós, significação, ente cultural. Foi consumida-destruída-suprimida-negada pela Cultura. Em termos hegelianos, o Espírito negou-se como Natureza e afirmou-se como Cultura. Negou-se como **ser-em-si**, tornando-se **ser-para-si**. Deve-se compreender que a negação dialética não significa a destruição empírica ou material de coisas empíricas ou materiais, e sim a destruição de seu

sentido imediato que é **superado** por um sentido novo, posto pelo próprio espírito.

Ao reconhecer-se como movimento interno de posição, negação e supressão de seus predicados (*S* é Natureza; *S* é não-Natureza porque é Cultura), o Espírito reconhece-se como sujeito que se produz a si mesmo e que é o movimento de autoprodução de si mesmo (*S* é Natureza **e** Cultura porque é o Espírito). Nesse reconhecimento, reconcilia-se consigo mesmo; é, ao mesmo tempo, **em si** e **para si**.

Como se observa, em Hegel, a lógica não é um instrumento formal para o bom uso do pensamento, mas é **ontologia**.

Unidade 6
A metafísica

Introdução
As indagações metafísicas

Por que há seres em vez do nada?

Por que uma coisa pode mudar e, no entanto, conservar sua identidade individual, de tal maneira que podemos dizer que é a **mesma** coisa, ainda que a vejamos diferente do que fora antes? Como sabemos que uma determinada roseira é a mesma que, no ano passado, não passava de um ramo com poucas folhas e sem flor? Como sabemos que Paulo, hoje adulto, é o mesmo Paulo que conhecemos criança?

Por que sinto que sei que sou diferente das coisas? Porém, por que também sinto que sei que um outro corpo, diferente e semelhante do meu, não é uma *coisa*, mas um *alguém*?

Por que eu e o outro podemos ver de modo diferente, sentir e gostar de modo diferente, discordar sobre tantas coisas, fazer coisas diferentes e, no entanto, ambos admitimos, sem sombra de dúvida, que um triângulo, o número 5, o círculo, os arcos do palácio da Alvorada, ou as pirâmides do Egito são exatamente as mesmas coisas para ele e para mim?

O que é uma coisa? E um objeto?

O que é a subjetividade?

O que é o corpo humano? E uma consciência?

Perguntas como essas constituem o campo da metafísica, ainda que nem sempre as mesmas palavras tenham sido usadas para formulá-las.

Por exemplo, um filósofo grego não falaria em "nada", mas em "não-ser". Não falaria em "objeto", mas em "ente", pois a palavra *objeto* só foi usada a partir da Idade Média e, no sentido em que a empregamos hoje, só foi usada a partir do século XVII. Também, não falaria em "consciência", mas em "*psyche*", isto é, alma. Jamais falaria em "subjetividade", pois essa palavra, com o sentido que lhe damos hoje, só foi usada a partir do século XVIII.

A mudança do vocabulário da Filosofia no curso desses 25 séculos indica que mudaram os modos de formular as questões e respondê-las, pois a Filosofia está na História e possui uma história. No entanto, sob essas mudanças profundas, permaneceu a questão metafísica fundamental: **O que é?**

A pergunta pelo que é

A metafísica é a investigação filosófica que gira em torno da pergunta "O que é?" Este "é" possui dois sentidos:

1. significa "existe", de modo que a pergunta se refere à existência da realidade e pode ser transcrita como: "O que existe?";

2. significa "natureza própria de alguma coisa", de modo que a pergunta se refere à essência da realidade, podendo ser transcrita como: "Qual é a essência daquilo que existe?".

Existência e essência da realidade em seus múltiplos aspectos são, assim, os temas principais da metafísica, que investiga os fundamentos, as causas e o ser íntimo de todas as coisas, indagando por que existem e por que são o que são.

A história da metafísica pode ser dividida em três grandes períodos, o primeiro deles separado dos outros dois pela filosofia de David Hume:

1. período que vai de Platão e Aristóteles (séculos IV e III a.C.) até David Hume (século XVIII d.C.);

2. período que vai de Kant (século XVIII) até a fenomenologia de Husserl (século XX);

3. metafísica ou ontologia contemporânea, dos anos 20 aos anos 70 do século passado (XX).

Características da metafísica em seus períodos

No primeiro período, a metafísica possui as seguintes características:

? investiga aquilo que é ou existe, a realidade em si;

? é um conhecimento racional apriorístico, isto é, não se baseia nos dados conhecidos diretamente pela experiência sensível ou sensorial (nos dados empíricos), mas nos puros conceitos formulados pelo pensamento puro ou pelo intelecto;

? é um conhecimento sistemático, isto é, cada conceito depende de outros e se relaciona com outros, formando um sistema coerente de idéias ligadas entre si;

? exige a distinção entre ser e parecer ou entre realidade e aparência, seja porque para alguns filósofos a aparência é irreal e falsa, seja porque para certos filósofos a aparência só pode ser compreendida e explicada pelo conhecimento da realidade que subjaz a ela.

Esse primeiro período da metafísica termina quando Hume demonstra que os conceitos metafísicos não correspondem a nenhuma realidade externa, existente em si mesma e independente de nós, mas são meros nomes gerais para as coisas, nomes que nos vêm pelo hábito mental ou psíquico de associar em idéias as

sensações, as percepções e as impressões dos sentidos, quando são constantes, freqüentes e regulares.

O segundo período tem seu centro na filosofia de Kant, que demonstra a impossibilidade dos conceitos tradicionais da metafísica para alcançar e conhecer a realidade em si das coisas. Em seu lugar, Kant propõe que a metafísica seja o conhecimento de nossa própria capacidade de conhecer – seja uma **crítica**[v] da razão pura teórica – tomando a realidade como aquilo que existe para nós enquanto somos o sujeito do conhecimento.

A metafísica poderá continuar usando o mesmo vocabulário que usava tradicionalmente, mas o sentido conceitual das palavras mudará totalmente, pois não se referem ao que existe em si e por si, mas ao que existe para nós e é organizado por nossa razão. Embora com muitas diferenças (que veremos mais tarde), Husserl trilhará um caminho próximo ao de Kant.

A metafísica contemporânea é chamada de ontologia (veremos posteriormente o sentido dessa palavra) e procura superar tanto a antiga metafísica (conhecimento da realidade em si, independente de nós), quanto a concepção kantiana (conhecimento da realidade como aquilo que é para nós, porque posto por nossa razão). Considera o objeto da metafísica a relação originária mundo-homem. Suas principais características são:

? investiga os diferentes modos como os entes ou os seres existem;

? investiga a essência ou o sentido (a significação) e a estrutura desses entes ou seres;

? investiga a relação necessária entre a existência e a essência dos entes e o modo como aparecem para nossa consciência, manifestação que se dá nas várias formas em que a consciência se realiza (percepção, imaginação, memória, linguagem, intersubjetividade, reflexão, ação moral e política, prática artística, técnicas);

? alguns consideram que a metafísica ou ontologia contemporânea deveria ser chamada de descritiva, porque, em vez de oferecer uma explicação apriorística da realidade, é uma interpretação racional da lógica da realidade, descrevendo as estruturas do mundo e as do nosso pensamento.

Capítulo 1
O nascimento da metafísica

O realismo da Filosofia nascente

Estudamos até aqui a figura do sujeito do conhecimento. Passaremos, agora, ao objeto do conhecimento. Convém, no entanto, fazer uma observação preliminar, pois essa seqüência, indo do sujeito ao objeto, não foi sempre aquela seguida pela Filosofia.

A maneira como tratamos o conhecimento até este momento poderia sugerir que a Filosofia teria começado indagando como nossa razão pode conhecer a realidade. Mas não foi assim que tudo começou. Iniciar pelo sujeito do conhecimento é algo novo na Filosofia, algo que aconteceu a partir do século XVII, com o que chamamos de racionalismo clássico, cujo ponto de partida era a indagação: Pode nosso pensamento alcançar a realidade?

Até o século XVII, porém, não era essa a indagação filosófica principal.

Desde os gregos, partia-se da afirmação da existência da realidade e de que ela poderia ser conhecida verdadeiramente pela razão ou pelo pensamento. A pergunta filosófica era: O que é a realidade? Por isso, costuma-se dizer que a Filosofia nasceu como um **realismo** e desse realismo surgiu a metafísica. Veremos, mais adiante, como os problemas metafísicos acabaram fazendo a Filosofia mudar sua pergunta (passando a indagar: "Como podemos conhecer a realidade?") e dar à teoria do conhecimento, ou ao estudo do sujeito do conhecimento, o lugar predominante que já examinamos.

Da cosmologia à metafísica

A Filosofia nasce da admiração e do espanto, dizem Platão e Aristóteles. Admiração: Por que o mundo existe? Espanto: Por que o mundo é tal como é?

Desde seu nascimento, a Filosofia perguntou: O que existe? Por que existe? O que **é** isso que existe? Como **é** isso que existe? Por que e como surge, muda e desaparece? Por que a Natureza ou o mundo se mantêm ordenados e constantes, apesar da mudança contínua de todas as coisas?

Essas perguntas – ou esse espanto ou admiração diante do mundo – levaram os primeiros filósofos a buscar uma explicação racional para a origem de um mundo ordenado, o **cosmos**. Por esse motivo, a Filosofia nasce como **cosmologia**. A busca do princípio que causa e ordena tudo quanto existe na Natureza (minerais, vegetais, animais, humanos, astros, qualidades como úmido, seco, quente, frio) e

tudo quanto nela acontece (dia e noite, estações do ano, nascimento, transformação e morte, crescimento e diminuição, saúde e doença, bem e mal, belo e feio, etc.) foi a busca de uma força natural perene e imortal, subjacente às mudanças, denominada pelos primeiros filósofos com o nome de *physis*. A cosmologia era uma explicação racional sobre a *physis* do Universo e, portanto, uma **física**.

Como, então, surgiu a metafísica? Como surgiu um saber que suplantou a cosmologia ou física dos primeiros filósofos? Como e por que a metafísica acabou se tornando o centro e a disciplina mais importante da Filosofia?

Metafísica ou ontologia

A palavra *metafísica* foi empregada pela primeira vez por Andrônico de Rodes, por volta do ano 50 a.C., quando recolheu e classificou as obras de Aristóteles que, durante muitos séculos, haviam ficado dispersas e perdidas. Com essa palavra – *ta meta ta physika* -, o organizador dos textos aristotélicos indicava um conjunto de escritos que, em sua classificação, localizavam-se após os tratados sobre a física ou sobre a Natureza, pois a palavra grega *meta* quer dizer: depois de, após, acima de.

Ta: aqueles; *meta*: após, depois; *ta physika*: aqueles da física. Assim, a expressão *ta meta ta physika* significa literalmente: aqueles [escritos] que estão [catalogados] após os [escritos] da física. Ora, tais escritos haviam recebido uma designação por parte do próprio Aristóteles, quando este definira o assunto de que tratavam: são os escritos da **Filosofia Primeira**, cujo tema é o estudo do "ser enquanto ser". Desse modo, o que Aristóteles chamou de Filosofia Primeira passou a ser designado como metafísica.

No século XVII, o filósofo alemão Jacobus Thomasius considerou que a palavra correta para designar os estudos da metafísica ou Filosofia Primeira seria a palavra *ontologia*.

A palavra *ontologia* é composta de duas outras: *onto* e *logia*. *Onto* deriva-se de dois substantivos gregos, *ta onta* (os bens e as coisas realmente possuídas por alguém) e *ta eonta* (as coisas realmente existentes). Essas duas palavras, por sua vez, derivam-se do verbo **ser**, que, em grego, se diz *einai*. O particípio presente desse verbo se diz *on* (sendo, ente) e *ontos* (sendo, entes). Dessa maneira, as palavras *onta* e *eonta* (as coisas) e *on* (ente) levaram a um substantivo: *to on*, que significa o **Ser**. O Ser é o que é realmente e se opõe ao que parece ser, à aparência. Assim, ontologia significa: estudo ou conhecimento do Ser, dos entes ou das coisas tais como são em si mesmas, real e verdadeiramente.

Por que Thomasius julgou a palavra *ontologia* mais adequada do que a palavra *metafísica*? Para responder a essa pergunta devemos retornar ao que escreveu Aristóteles, quando propôs a Filosofia Primeira.

Ao definir a Filosofia Primeira, Aristóteles afirmou que ela estuda o ser das coisas, a *ousia*. A palavra *ousia* é o feminino do particípio presente do verbo ser, isto é, do verbo *einai*. Em português, *ousia* é traduzido por **essência**, porque é traduzida da palavra latina ***essentia***.

Em latim o verbo **ser** se diz *esse* e a palavra *essentia* foi inventada pelos filósofos para traduzir *ousia*. Assim, a Filosofia Primeira é o estudo ou o conhecimento da essência das coisas ou do ser real e verdadeiro das coisas, daquilo que elas são em si mesmas, apesar das aparências que possam ter e das mudanças que possam sofrer.

Thomasius considerou que Aristóteles definira a Filosofia Primeira como o estudo do ser das coisas, como o que há de íntimo, perene e verdadeiro nos entes. Não estuda esta ou aquela coisa, este ou aquele ente, mas busca aquilo que faz de um ente ou de uma coisa, um ser. Busca a essência de um ente ou de uma coisa. Por isso, por ser o estudo da *ousia* e porque a *ousia* oferece o ser real e verdadeiro de um ente, oferece o *on* íntimo e perene, a Filosofia Primeira deveria ser designada com a palavra *ontologia*. Nesse caso, a palavra *metafísica* seria apenas a indicação do lugar ocupado nas estantes pelos livros aristotélicos de Filosofia Primeira, localizados depois dos tratados sobre a física ou a Natureza.

A palavra *ontologia* diria qual é o assunto da Filosofia Primeira, enquanto a palavra *metafísica* diria apenas qual é o lugar dos livros da Filosofia Primeira no catálogo das obras de Aristóteles.

Por que, então, a tradição filosófica consagrou a palavra *metafísica*, em lugar de *ontologia*? Porque Aristóteles, ao definir a Filosofia Primeira, também afirmou que ela estuda os primeiros princípios e as causas primeiras de todos os seres ou de todas as essências, estudo que deve **vir antes** de todos os outros, porque é a condição de todos eles.

Que quer dizer "vir antes"? Para Aristóteles, significa estar acima dos demais, estar além do que vem depois, ser superior ao que vem depois, ser a condição da existência e do conhecimento do que vem depois. Ora, a palavra *meta* quer dizer isso mesmo: o que está além de, o que está acima de, o que vem depois, **mas no sentido de ser superior ou de ser a condição de alguma coisa**. Se assim é, então a palavra *metafísica* não quer dizer apenas o lugar onde se encontram os escritos posteriores aos tratados de física, não indica um mero lugar num catálogo de obras, mas significa o estudo de alguma coisa que está acima e além das coisas físicas ou naturais e que é a condição da existência e do conhecimento delas.

Por isso, a tradição consagrou a palavra *metafísica*, mais do que a palavra *ontologia*. Metafísica, nesse caso, quer dizer: aquilo que é condição e fundamento de tudo o que existe e de tudo o que puder ser conhecido.

Até aqui respondemos à pergunta: Por que *metafísica* em lugar de *ontologia*? Mas ainda não respondemos à pergunta principal: Por que a metafísica ou ontologia ocupou o lugar que, no início da Filosofia, era ocupado pela cosmologia ou física? Para isso, precisamos acompanhar os motivos que levaram a uma crise da cosmologia e ao surgimento da ontologia, que receberia o nome de metafísica.

O surgimento da ontologia: Parmênides de Eléia

Quando estudamos o surgimento da lógica, vimos a importância do pensamento de Parmênides. Foi ele o primeiro filósofo a afirmar que o mundo percebido por nossos sentidos – o cosmos estudado pela cosmologia – é um mundo ilusório, feito de aparências, sobre as quais formulamos nossas opiniões. Foi ele também o primeiro a contrapor a esse mundo mutável (feito de mudança perene dos contrários que se transformam uns nos outros) a idéia de um pensamento e de um discurso verdadeiros referidos àquilo que **é** realmente, ao Ser – *to on*, *On*.

O Ser **é**, diz Parmênides. Com isso, pretendeu dizer que o Ser é sempre idêntico a si mesmo, imutável, eterno, imperecível, invisível aos nossos sentidos e visível apenas para o pensamento. Foi Parmênides o primeiro a dizer que a aparência sensível das coisas da Natureza não possui realidade, não existe real e verdadeiramente, **não é**. Contrapôs, assim, o Ser (*On*) ao Não-Ser (*me On*), declarando: o Não-Ser **não é**. A Filosofia é chamada por Parmênides de a Via da Verdade (*aletheia*), que nega realidade e conhecimento à Via da Opinião (*doxa*), pois esta se ocupa com as aparências, com o Não-Ser.

Ora, a cosmologia ou física ocupava-se justamente com o mundo que percebemos e no qual vivemos com as demais coisas naturais. Ocupava-se com a Natureza enquanto um cosmos ou ordem regular e constante de surgimento, transformação e desaparecimento das coisas. A cosmologia buscava a explicação para o **devir**, isto é, para a mudança das coisas, para a passagem de uma coisa a um outro modo de existir, contrário ao que possuía. (O dia vira noite, a saúde vira doença, o frio esquenta, o quente esfria, o úmido seca, o seco umedece, o novo envelhece, o vivo morre, o pequeno aumenta, o grande diminui, etc.). A cosmologia dedicava-se à multiplicidade dos seres, à mutabilidade deles e às oposições entre eles.

Parmênides tornou a cosmologia impossível ao afirmar que o pensamento verdadeiro exige a identidade e a não-contradição do Ser. Considerando a mudança de uma coisa em outra contrária como o Não-Ser, Parmênides também afirmava que o Ser não muda porque não tem como e nem por que mudar e não tem no que mudar, pois, se mudasse, deixaria de ser o Ser, tornando-se contrário a si mesmo, o Não-Ser. Como conseqüência, mostrou que o pensamento verdadeiro não admite a multiplicidade ou pluralidade de seres e que o Ser é uno e único.

Os argumentos da Escola Eleata eram rigorosos. Diziam:

? admitamos que o Ser não seja uno, mas múltiplo. Nesse caso, cada ser **é** ele mesmo e **não é** os outros seres; portanto, cada ser é e não é ao mesmo tempo, o que é impensável ou absurdo. O Ser é uno e não pode ser múltiplo;

? admitamos que o Ser não seja eterno, mas teve um começo e terá um fim. Antes dele, o que havia? Outro Ser? Não, pois o Ser é uno. O Não-Ser? Não, pois o Não-Ser é o nada. Portanto, o Ser não pode ter tido um começo. Terá um fim? Se tiver, que virá depois dele? Outro Ser? Não, pois o Ser é uno. O Não-Ser? Não, pois o Não-Ser é o nada. Portanto, o Ser não pode acabar. Sem começo e sem fim, o Ser é eterno;

? admitamos que o Ser não seja imutável, mas mutável. No que o Ser mudaria? Noutro Ser? Não, pois o Ser é uno. No Não-Ser? Não, pois o Não-Ser é o nada. Portanto, se o Ser mudasse, tornar-se-ia Não-Ser e desapareceria. O Ser é imutável e o devir é uma ilusão de nossos sentidos.

O que Parmênides afirmava era a diferença entre **pensar** e **perceber**. Percebemos a Natureza na multiplicidade e na mutabilidade das coisas que se transformam umas nas outras e se tornam contrárias a si mesmas. Mas pensamos o Ser, isto é, a imutabilidade e a eternidade daquilo que é em si mesmo. Perceber é ver aparências. Pensar é contemplar a realidade como idêntica a si mesma. Pensar é contemplar o *to on*, o Ser.

Multiplicidade, mudança, nascimento e perecimento são aparências, ilusões dos sentidos. Ao abandoná-las, a Filosofia passou da cosmologia à ontologia.

Platão e o mundo das essências

Também ao estudarmos a lógica, vimos que Platão dedicou a sua obra à resolução do impasse filosófico criado pelo antagonismo entre o pensamento de Heráclito de Éfeso e o de Parmênides de Eléia.

Platão considerou que Heráclito tinha razão no que se refere ao mundo material e sensível, mundo das imagens e das opiniões. A matéria, diz Platão, é, por essência e por natureza, algo imperfeito, que não consegue manter a identidade das coisas, mudando sem cessar, passando de um estado a outro, contrário ou oposto. O mundo material ou de nossa experiência sensível é mutável e contraditório e, por isso, dele só nos chegam as aparências das coisas e sobre ele só podemos ter opiniões contrárias e contraditórias.

Por esse motivo, diz Platão, Parmênides está certo ao exigir que a Filosofia deva abandonar esse mundo sensível e ocupar-se com o mundo verdadeiro, invisível aos sentidos e visível apenas ao puro pensamento. O verdadeiro é o Ser, uno, imutável, idêntico a si mesmo, eterno, imperecível, puramente inteligível.

Eis por que a ontologia platônica introduz uma divisão no mundo, afirmando a existência de dois mundos inteiramente diferentes e separados: o **mundo sensível** da mudança, da aparência, do devir dos contrários, e o **mundo inteligível** da identidade, da permanência, da verdade, conhecido pelo intelecto puro, sem

qualquer interferência dos sentidos e das opiniões. O primeiro é o mundo das coisas. O segundo, o mundo das idéias ou das essências verdadeiras. O mundo das idéias ou das essências é o mundo do Ser; o mundo sensível das coisas ou aparências é o mundo do Não-Ser. O mundo sensível é uma sombra, uma cópia deformada ou imperfeita do mundo inteligível das idéias ou essências.

Notamos, aqui, uma diferença entre a ontologia de Parmênides e a de Platão. Para o primeiro, o mundo sensível das aparências é o Não-Ser em sentido forte, isto é, não existe, não é, não tem realidade nenhuma, é o nada. Para Platão, porém, o Não-Ser não é o puro nada. Ele é alguma coisa. O que ele é? Ele é o **outro** (*alienus*) do Ser, o que é diferente do Ser, o que é inferior ao Ser, o que nos engana e nos ilude, a causa dos erros. Em lugar de ser um puro nada, o Não-Ser é um **falso ser**, uma sombra do Ser verdadeiro, aquilo que Platão chama de **pseudo-Ser**. O Não-Ser é sensível.

Há ainda uma outra diferença importante entre a ontologia de Parmênides e a de Platão. O primeiro afirmava que o Ser, além de imutável, eterno e idêntico a si mesmo, era único ou uno. Havia **o** Ser. Qual o problema dessa afirmação parmenideana?

Se, do lado do devir heraclitiano, havia uma multiplicidade infinita de seres contrários uns aos outros e contrários a si mesmos (pois cada um se tornava contrário a si próprio - o dia tornando-se noite, o seco tornando-se úmido, etc.), multiplicidade contraditória que não poderia ser pensada nem dita, visto que o pensamento exige a identidade do pensado, no entanto, do lado da identidade una-única de Parmênides, que restava para a Filosofia? Só lhe restava pensar e dizer três frases: O Ser é. O Não-Ser não é. O Ser é uno, idêntico, eterno e imutável.

Em suma, a Filosofia começava e terminava nessas três frases, nada mais podendo pensar ou dizer. Parmênides paralisava a Filosofia. Se esta quisesse prosseguir como investigação da verdade e se tivesse mais objetos a conhecer, era preciso quebrar a unidade-unicidade do Ser de Parmênides. Foi o que fez Platão. Que disse ele?

Em primeiro lugar, seguindo Sócrates e os sofistas, Platão distinguiu dois sentidos para a palavra *Ser*: o sentido forte, em que Ser significa realidade ou existência (o Ser é), e o sentido mais fraco, em que Ser é o verbo *ser* como verbo de ligação, isto é, o verbo que permite ligar um sujeito a um predicado (por exemplo: O homem *é* mortal). Distinguiu, assim, dois sentidos para o verbo *ser*: o sentido existencial e o sentido predicativo. Por exemplo: "O homem *é*" (existe) e "O homem *é* mortal".

Em segundo lugar, afirmou que, no sentido forte de Ser, existem múltiplos seres e não um só, mas cada um deles possui os atributos do Ser de Parmênides (identidade, unidade, eternidade, imutabilidade). Esses seres são as **idéias** ou **formas imateriais**, que constituem o mundo verdadeiro, o mundo inteligível.

São **seres reais** as **idéias** do bem, do belo, do justo, do homem, dos astros, do amor, do animal, do vegetal, etc.

Em terceiro lugar, afirmou que, no sentido mais fraco do verbo de ligação ou da predicação, cada idéia é um sujeito real, que possui um conjunto de predicados reais ou de propriedades essenciais e que a fazem ser o que ela é em si mesma. Uma idéia é (existe) e uma idéia é uma **essência** ou conjunto de qualidades essenciais que a fazem ser o que ela é necessariamente (possui predicados verdadeiros). Por exemplo, a justiça **é** (há a idéia de justiça) e há seres humanos que são **justos** (possuem o predicado da justiça como parte de sua essência).

Dessa maneira, cada idéia, em si mesma, é una, idêntica a si mesma, eterna e imutável – uma idéia **é**. Ao mesmo tempo, cada idéia difere de todas as outras pelo conjunto de qualidades ou propriedades internas e necessárias pelas quais ela é uma essência determinada, diferente das demais (a idéia de homem é diferente da idéia de planeta, que é diferente da idéia de beleza, que é diferente da idéia de coragem, etc.).

A tarefa da Filosofia é dupla:

1. deve conhecer que idéias existem, isto é, que idéias **são**;

2. deve conhecer quais são as qualidades ou propriedades essenciais de uma idéia, isto é, **o que** uma idéia é, sua essência.

As idéias ou formas imateriais (ou essências inteligíveis), diz Platão, são seres perfeitos e, por sua perfeição, tornam-se **modelos inteligíveis** ou **paradigmas inteligíveis** perfeitos que as coisas sensíveis materiais tentam imitar imperfeitamente. O sensível é, pois, uma imitação imperfeita do inteligível: as coisas sensíveis são imagens das idéias, são não-seres tentando inutilmente imitar a perfeição dos seres inteligíveis.

Cabe à Filosofia passar das cópias imperfeitas aos modelos perfeitos, abandonando as **imagens** ou **aparências** pelas **essências**, e as **opiniões** pelas **idéias**. O pensamento deve passar da instabilidade contraditória das coisas sensíveis à identidade racional das coisas inteligíveis, à identidade das idéias que são a realidade, o ser, o *to on*.

Como passamos das coisas sensíveis, das cópias, imagens ou opiniões às idéias ou essências? Pela dialética (que estudamos na unidade dedicada à lógica).

Tomemos alguns exemplos para melhor compreendermos o que é a ontologia platônica.

Numa obra, o diálogo *Laques*, Platão coloca seu mestre Sócrates conversando com alguns atenienses. São pais de família preocupados com a educação de seus filhos. Os gregos, como sabemos, valorizavam muito o jovem de corpo belo, educado pela ginástica e pela dança para tornar-se um guerreiro corajoso. A coragem era, assim, extremamente valorizada.

Os pais com quem conversa Sócrates estão a caminho de uma aula de esgrima, num curso dado por um professor muito famoso. Indagam, então, se o aprendizado da esgrima será benéfico para seus filhos quando forem à guerra. Uns acham que sim, outros dizem que não. Há, pois, duas opiniões contrárias ou contraditórias na conversa. Apelam para Sócrates dizendo-lhe: "Como você é um sábio, venha ajudar-nos em nossa polêmica e diga-nos se a esgrima é ou não benéfica para formar a coragem de nossos filhos".

Sócrates intervém, afirmando: "Só poderei ajudá-los a decidir sobre esse assunto se primeiro discutirmos uma outra coisa e não a esgrima". "O que devemos discutir primeiro?", indagam os pais. Responde Sócrates: "O que **é** a coragem, uma vez que vocês desejam filhos corajosos. Enquanto não soubermos o que é a essência da coragem não saberemos qual educação é benéfica para ela. Precisamos conhecer a **idéia** da coragem para saber, em nosso mundo, quando e como existem pessoas corajosas e atos corajosos. Para saber o que são as coisas que percebemos, precisamos, primeiro, saber o que são as coisas em si mesmas, isto é, precisamos pensar suas idéias ou essências".

Os pais se põem novamente a discutir. Cada um dá exemplos de atos que julga corajosos. E, novamente, suas opiniões são contrárias. Diz Sócrates: "Vocês não me entenderam. Não pedi para darem exemplos de coragem, nem opiniões sobre atos corajosos. Eu lhes pedi que me dissessem o que **é**, em si mesma, a coragem. Qual é a essência da coragem que nos permite dizer, diante de uma ação particular, que tal ação é ou não corajosa? Qual é o **ser** da coragem?"

A discussão recomeça e, agora, cada um dos participantes da conversa oferece uma definição da coragem. Diz um: "A coragem é não fugir na guerra". Retruca Sócrates: "Mas, e os espartanos, tidos como dos mais corajosos, e que inventaram uma tática de recuar, fugir, levando o inimigo para seu campo e ali podendo derrotá-lo? Fogem. Não são corajosos?". Diz outro: "A coragem é não temer o perigo". "Ora", contrapõe Sócrates, "e as histórias maravilhosas que conhecemos de capitães de navio que salvaram os passageiros de grandes tempestades, justamente escolhendo não zarpar quando os ventos eram desfavoráveis e, portanto, fugindo do perigo? Não são corajosos?".

E, finalmente, outro pai dá a sua definição: "A coragem é saber o que se deve e o que não se deve temer". "Será?", indaga Sócrates. "Se assim for, teremos que dizer que os comerciantes espertos, que sabem quando um negócio é temerário e não o fazem, são corajosos?" "Creio", diz Sócrates, "que ainda não me fiz entender. Vocês estão oferecendo opiniões sobre a coragem e imagens da coragem, mas não estão buscando a essência da coragem. Não conseguiram ainda chegar, pelo pensamento, à idéia da coragem; estão falando da aparência da coragem. Estão falando da coragem sensível e não estão pensando a coragem inteligível."

O diálogo é interrompido nesse ponto, quando Sócrates sugere aos interlocutores que, talvez, ainda não tenham conseguido chegar à idéia da coragem porque não procuraram uma outra idéia que deve vir antes da coragem. Que idéia? "Todos, aqui", diz Sócrates, "julgam a coragem um valor positivo e, portanto, uma virtude. Nesse caso, antes de saber o que é a coragem, temos que conhecer uma outra idéia da qual a idéia de coragem depende: a idéia de virtude. Sem conhecer a essência da virtude, sem conhecer o ser da virtude, não sabemos qual é a essência da coragem". Ao se despedir, Sócrates promete voltar a conversar com os pais para com eles buscar a essência ou a idéia da virtude.

Em todos os seus diálogos, Platão procede da mesma maneira. O diálogo começa com os interlocutores julgando que sabem do que falam. Sócrates (que, nos diálogos, representa Platão), leva-os a descobrir que não sabem o que imaginavam saber, mostrando-lhes que possuem imagens e opiniões contraditórias sobre aquilo de que falam.

Possuem a aparência do que discutem, mas não a essência e por isso se enganam o tempo todo, contradizendo-se uns aos outros. O diálogo, isto é, a dialética ou filosofia, é o caminho que nos conduz das sensações, das percepções, das imagens e das opiniões à contemplação intelectual do ser real das coisas, à idéia verdadeira, que existe em si mesma no mundo das puras idéias ou no mundo inteligível.

Num outro diálogo, o *Banquete*, será buscada a idéia ou a essência do amor.

Numa festa, oferecida por um poeta que ganhou um prêmio por sua poesia, conversam cinco amigos e Sócrates. Um deles afirma que todos os deuses recebem hinos e poemas de louvor, mas nenhum foi feito ao melhor dos deuses, Eros, o amor. Propõe-se, então, que cada um faça uma homenagem a Eros dizendo o que é o amor.

Para um deles, o amor é o mais bondoso dos deuses, porque nos leva ao sacrifício pelo ser amado, inspira-nos devotamento e o desejo de fazer o bem. Para o seguinte, é preciso distinguir dois tipos de amor: o amor sexual e grosseiro e o amor espiritual entre as almas, pois o primeiro é breve e logo acaba, enquanto o segundo é eterno. Já o terceiro afirma que os que o antecederam limitaram muito o amor, tomando-o apenas como uma relação entre duas pessoas. O amor, diz ele, é o que ordena, organiza e orienta o mundo, pois é ele que faz os semelhantes se aproximarem e os diferentes se afastarem. O amor é uma força cósmica de ordem e harmonia do universo.

O quarto prefere retornar ao amor entre as pessoas e narra um mito. No princípio, os humanos eram de três tipos: havia o homem duplo, a mulher dupla e o homem-mulher, isto é, o andrógino. Tinham um só corpo, com duas cabeças, quatro braços e quatro pernas. Como se julgavam seres completos, decidiram habitar no céu. Zeus, rei dos deuses, enfureceu-se, tomou de uma espada e os cortou pela metade.

Decaídos, separados e desesperados, os humanos teriam desaparecido se Eros não lhes tivesse dado órgãos sexuais e os ajudasse a procurar a metade perdida. Os que eram homens duplos e mulheres duplas amam os de mesmo sexo, enquanto os que eram andróginos amam a pessoa do sexo oposto. Amar é encontrar a nossa metade e o amor é esse encontro.

Finalmente, o poeta, anfitrião da festa, toma a palavra dizendo: Todos os que me precederam louvaram o amor pelo bem que faz aos humanos, mas nenhum louvou o amor por ele mesmo. É o que farei. O amor, Eros, é o mais belo, o melhor dos deuses. O mais belo, porque sempre jovem e sutil, porque penetra imperceptivelmente nas almas; o melhor, porque odeia a violência e a desfaz onde existir; inspira os artistas e poetas, trazendo a beleza ao mundo.

Resta Sócrates. "Não poderei falar", diz ele. "Não tenho talento para fazer discursos tão belos." Os outros, porém, não se conformam e o obrigam a falar. "Está bem", retruca ele. "*Mas falarei do meu jeito*."

Com essa pequena frase, Platão mudará todo o tom do diálogo, pois, "falar do meu jeito" significa: Não vou fazer elogios e louvores às imagens e aparências do amor, não vou emitir mais uma opinião sobre o amor, mas vou buscar a **essência** do amor, o **ser** do amor, vou investigar a **idéia** do amor.

Sócrates também começa com um mito. Quando a deusa Afrodite nasceu, houve uma grande festa para os deuses, mas esqueceram-se de convidar a deusa Penúria (*Pênia*). Miserável e faminta, Penúria esperou o final da festa, esgueirou-se pelos jardins e comeu os restos, enquanto os demais deuses dormiam. Num canto do jardim, viu Engenho Astuto (*Poros*) e desejou conceber um filho dele, deitando-se ao seu lado. Desse ato sexual nasceu Eros, o amor. Como sua mãe, Eros está sempre carente, faminto, miserável; como seu pai, Eros é astuto, sabe criar expedientes engenhosos para conseguir o que quer.

Qual o sentido do mito? Nele descobrimos que o amor é carência e astúcia, desejo de saciar a fome e a sede, desejo de preenchimento, desejo de completar-se e de encontrar a plenitude. Amar é desejar o amado como o que nos completa, nos sacia e satisfaz, nos dá plenitude. Amar é desejar fundir-se na plenitude do amado e ser um só com ele.

O que pode completar e dar plenitude a um ser carente? O que é em si mesmo completo e pleno, isto é, o que é perfeito. O amor é desejo de perfeição.

O que é a perfeição? A harmonia, a proporção, a integridade ou inteireza da forma. Desejamos as formas perfeitas. O que é uma forma perfeita? A forma perfeita é a forma acabada, plena, inteiramente realizada, sem falhas, sem faltas, sem defeitos, sem necessidade de transformar-se, isto é, sem necessidade de mudar de forma. A forma perfeita é o que chamamos de beleza. O amor é desejo de beleza.

Onde está a beleza nas coisas corporais? Nos corpos belos, cuja união engendra uma beleza: a imortalidade dos pais através dos filhos. Onde está a beleza nas coisas incorporais? Nas almas belas, cuja beleza está na perfeição de seus pensamentos e ações, isto é, na inteligência.

Que amamos quando amamos corpos belos? O que há de imperecível naquilo que, por natureza, é perecível, isto é, amamos a posteridade ou a descendência. Que amamos quando amamos almas belas? O que há de imperecível na inteligência, isto é, as idéias. O amor pelos corpos belos é uma imagem ou uma sombra do amor pelo imperecível, mas o amor pelas almas belas é o amor por algo que é em si mesmo e por si mesmo imperecível e absolutamente perfeito.

Se o amor é desejo de identificar-se com o amado, de fundir-se nele tornando-se como ele, então a qualidade ou a natureza do ser amado determina se um amor é plenamente verdadeiro ou uma aparência de amor. Amar o perecível é tornar-se perecível também. Amar o mutável é tornar-se mutável também. O perecível e o mutável são sombras, cópias imperfeitas do ser verdadeiro, imperecível e imutável. As formas corporais belas são sombras ou imagens da verdadeira beleza imperecível. Abandonando-as pela verdadeira beleza, amamos não esta ou aquela coisa bela, mas a idéia ou a essência da beleza, o belo em si mesmo, único, real.

As almas belas são belas porque nelas há a presença, ainda que invisível à primeira vista, de algo imperecível: o intelecto, parte imortal de nossa alma. Que ama o intelecto? Um outro intelecto que seja mais belo e mais perfeito do que ele e que, ao ser amado, torna perfeito e belo quem o ama. O que é um intelecto verdadeiramente belo e perfeito? O que ama a beleza perfeita. Onde se encontra a tal beleza? Nas idéias.

O que é a **essência** ou a **idéia** do amor? O amor é o desejo da perfeição imperecível das formas belas, daquilo que permanece sempre idêntico a si mesmo, daquilo que pode ser contemplado plenamente pelo intelecto e conhecido plenamente pela inteligência. Sendo amor intelectual pelo inteligível ou pelas idéias, o amor é o desejo de saber: *philo sophia*, amor da sabedoria. Pelo amor, o intelecto humano participa do inteligível, toma parte no mundo das idéias ou das essências, conhecendo o **ser verdadeiro**.

A ontologia é, assim, a própria Filosofia e o conhecimento do Ser, isto é, das idéias, é a passagem das opiniões sobre as coisas sensíveis mutáveis rumo ao pensamento sobre as essências imutáveis. Passar do sensível ao inteligível – tarefa da Filosofia – é passar da aparência ao real, do Não-Ser ao Ser.

Capítulo 2
A metafísica de Aristóteles

Diferença entre Aristóteles e seus predecessores

Embora a ontologia ou metafísica tenha começado com Parmênides e Platão, costuma-se atribuir seu nascimento a Aristóteles por três motivos principais:

1. diferentemente de seus dois predecessores, Aristóteles não julga o mundo das coisas sensíveis, ou a Natureza, um mundo aparente e ilusório. Pelo contrário, é um mundo real e verdadeiro cuja **essência** é, justamente, a multiplicidade de seres e a mudança incessante.

Em lugar de afastar a multiplicidade e o devir como ilusões ou sombras do verdadeiro Ser, Aristóteles afirma que o ser da Natureza existe, é real, que seu modo próprio de existir é a mudança e que esta não é uma contradição impensável. É possível uma ciência teorética verdadeira sobre a Natureza e a mudança: a física. Mas é preciso, primeiro, demonstrar que o objeto da física é um ser real e verdadeiro e isso é tarefa da Filosofia Primeira ou da metafísica.

2. diferentemente de seus dois predecessores, Aristóteles considera que a essência verdadeira das coisas naturais e dos seres humanos e de suas ações não está no mundo inteligível, separado do mundo sensível, onde as coisas físicas ou naturais existem e onde vivemos. As essências, diz Aristóteles, estão nas próprias coisas, nos próprios homens, nas próprias ações e é tarefa da Filosofia conhecê-las ali mesmo onde existem e acontecem.

Como conhecê-las? Partindo da sensação até alcançar a intelecção. A essência de um ser ou de uma ação é conhecida pelo pensamento, que capta as propriedades internas desse ser ou dessa ação, sem as quais ele ou ela não seriam o que são. A metafísica não precisa abandonar este mundo, mas, ao contrário, é o conhecimento da essência do que existe em nosso mundo. O que distingue a ontologia ou metafísica dos outros saberes (isto é, das ciências e das técnicas) é o fato de que nela as verdades primeiras ou os princípios universais e toda e qualquer realidade são conhecidos direta ou indiretamente pelo pensamento ou por intuição intelectual, sem passar pela sensação, pela imaginação e pela memória.

3. ao se dedicar à Filosofia Primeira ou metafísica, a Filosofia descobre que há diferentes tipos ou modalidades de essências ou de *ousiai*.

Existe a essência dos seres físicos ou naturais (minerais, vegetais, animais, humanos), cujo modo de ser se caracteriza por nascer, viver, mudar, reproduzir-se e desaparecer – são seres em devir e que existem no devir.

Existe a essência dos seres matemáticos, que não existem em si mesmos, mas existem como formas das coisas naturais, podendo, porém, ser separados delas pelo pensamento e ter suas essências conhecidas; são seres que, por essência, não nascem, não mudam, não se transformam nem perecem, não estando em devir nem no devir.

Existe a essência dos seres humanos, que compartilham com as coisas físicas o surgir, o mudar e o desaparecer, compartilhando com as plantas e os animais a capacidade para se reproduzir, mas distinguindo-se de todos os outros seres por serem essencialmente racionais, dotados de vontade e de linguagem. Pela razão, conhecem; pela vontade, agem; pela experiência, criam técnicas e artes. E, finalmente, existe a essência de um ser eterno, imutável, imperecível, sempre idêntico a si mesmo, perfeito, imaterial, conhecido apenas pelo intelecto, que o conhece como separado de nosso mundo, superior a tudo que existe, e que é o ser por excelência: o ser divino.

Se há tão diferentes tipos de essências, se para cada uma delas há uma ciência (física, biologia, meteorologia, astronomia, psicologia, matemática, ética, política, etc.), deve haver uma ciência geral, mais ampla, mais universal, anterior a todas essas, cujo objeto não seja essa ou aquela modalidade de essência, mas a essência em geral. Trata-se de uma ciência teorética que investiga o que **é** a essência e aquilo que faz com que haja essências particulares e diferenciadas.

Essa ciência mais alta, mais ampla, mais universal, que se ocupa com a essência, que estuda por que há essências e como são as essências investigadas pelas demais ciências, é a Filosofia Primeira, escreve Aristóteles no primeiro livro da *Metafísica*.

A metafísica aristotélica

Na *Metafísica*, Aristóteles afirma que a Filosofia Primeira estuda os primeiros princípios e as causas primeiras de todas as coisas e investiga "o Ser enquanto Ser".

Ao definir a ontologia ou metafísica como estudo do "Ser enquanto Ser", Aristóteles está dizendo que a Filosofia Primeira estuda as essências sem diferenciar essências físicas, matemáticas, astronômicas, humanas, técnicas, etc., pois cabe às diferentes ciências estudá-las enquanto diferentes entre si. À metafísica cabem três estudos:

1. o do ser divino, a realidade primeira e suprema da qual todo o restante procura aproximar-se, imitando sua perfeição imutável. As coisas se transformam, diz Aristóteles, porque desejam encontrar sua essência total e perfeita, imutável como a essência divina. É pela mudança incessante que buscam imitar o que não

muda nunca. Por isso, o ser divino é o Primeiro Motor Imóvel do mundo, isto é, aquilo que, sem agir diretamente sobre as coisas, ficando à distância delas, as atrai, é desejado por elas. Tal desejo as faz mudar para, um dia, não mais mudar (esse desejo, diz Aristóteles, explica por que há o devir e por que o devir é eterno, pois as coisas naturais nunca poderão alcançar o que desejam, isto é, a perfeição imutável).

Observamos, assim, que Aristóteles, como Platão, também afirma que a Natureza ou o mundo físico ou humano imitam a perfeição do imutável; porém, diferentemente de Platão, para Aristóteles essa imitação não é uma cópia deformada, uma imagem ou sombra do Ser verdadeiro, mas o modo de existir ou de ser das coisas naturais e humanas.

A mudança ou o devir são a maneira pela qual a Natureza, ao seu modo, se aperfeiçoa e busca imitar a perfeição do imutável divino. O ser divino chama-se Primeiro Motor porque é o princípio que move toda a realidade, e chama-se Primeiro Motor Imóvel porque não se move e não é movido por nenhum outro ente, pois, como já vimos, mover[vi] significa mudar, sofrer alterações qualitativas e quantitativas, nascer é perecer, e o ser divino, perfeito, não muda nunca;

2. o dos primeiros princípios e causas primeiras de todos os seres ou essências existentes;

3. o das propriedades ou atributos gerais de todos os seres, sejam eles quais forem, graças aos quais podemos determinar a essência particular de um ser particular existente. A essência ou *ousia* é a realidade primeira e última de um ser, aquilo sem o qual um ser não poderá existir ou sem o qual deixará de ser o que é. À essência, entendida sob essa perspectiva universal, Aristóteles dá o nome de **substância**: o substrato ou o suporte permanente de qualidades ou atributos necessários de um ser. A metafísica estuda a substância em geral.

Os principais conceitos da metafísica aristotélica

De maneira muito breve e simplificada, os principais conceitos da metafísica aristotélica (e que se tornarão as bases de toda a metafísica ocidental) podem ser assim resumidos:

? **primeiros princípios**: são os três princípios que estudamos na lógica, isto é, identidade, não-contradição e terceiro excluído. Os princípios lógicos são ontológicos porque definem as condições sem as quais um ser não pode existir nem ser pensado; os primeiros princípios garantem, simultaneamente, a realidade e a racionalidade das coisas;

? **causas primeiras**: são aquelas que explicam o que a essência é e também a origem e o motivo da existência de uma essência. Causa (para os gregos) significa não só o **porquê** de alguma coisa, mas também o **o que** e o **como** uma coisa é o que ela é. As causas primeiras nos dizem o que é, como é, por que é e para que é uma essência. São quatro as causas primeiras:

1. causa material, isto é, aquilo de que uma essência é feita, sua matéria (por exemplo, água, fogo, ar, terra);

2. causa formal, isto é, aquilo que explica a forma que uma essência possui (por exemplo, o rio ou o mar são formas da água; mesa é a forma assumida pela matéria madeira com a ação do carpinteiro; margarida é a forma que a matéria vegetal possui na essência de uma flor determinada, etc.);

3. causa eficiente ou motriz, isto é, aquilo que explica como uma matéria recebeu uma forma para constituir uma essência (por exemplo, o ato sexual é a causa eficiente que faz a matéria do espermatozóide e do óvulo receber a forma de um novo animal ou de uma criança; o carpinteiro é a causa eficiente que faz a madeira receber a forma da mesa; o fogo é a causa eficiente que faz os corpos frios tornarem-se quentes, etc.); e

4. a causa final, isto é, a causa que dá o motivo, a razão ou finalidade para alguma coisa existir e ser tal como ela é (por exemplo, o bem comum é a causa final da política, a felicidade é a causa final da ação ética; a flor é a causa final da semente transformar-se em árvore; o Primeiro Motor Imóvel é a causa final do movimento dos seres naturais, etc.).

? **matéria**: é o elemento de que as coisas da Natureza, os animais, os homens, os artefatos são feitos; sua principal característica é possuir virtualidades ou conter em si mesma possibilidades de transformação, isto é, de mudança;

? **forma**: é o que individualiza e determina uma matéria, fazendo existir as coisas ou os seres particulares; sua principal característica é ser aquilo que uma essência é num determinado momento, pois a forma é o que atualiza as virtualidades contidas na matéria;

? **potência**: é o que está contido numa matéria e pode vir a existir, se for atualizado por alguma causa; por exemplo, a criança é um adulto em potência ou um adulto em potencial; a semente é a árvore em potência ou em potencial;

? **ato**: é a atualidade de uma matéria, isto é, sua forma num dado instante do tempo; o ato é a forma que atualizou uma potência contida na matéria. Por exemplo, a árvore é o ato da semente, o adulto é o ato da criança, a mesa é o ato da madeira, etc. Potência e matéria são idênticos, assim como forma e ato são idênticos. A matéria ou potência é uma realidade passiva que precisa do ato e da forma, isto é, da atividade que cria os seres determinados;

? **essência**: é a unidade interna e indissolúvel entre uma matéria e uma forma, unidade que lhe dá um conjunto de propriedades ou atributos que a fazem ser necessariamente aquilo que ela é. Assim, por exemplo, um ser humano é por essência ou essencialmente um animal mortal racional dotado de vontade, gerado por outros semelhantes a ele e capaz de gerar outros semelhantes a ele, etc.;

? **acidente**: é uma propriedade ou atributo que uma essência pode ter ou deixar de ter sem perder seu ser próprio. Por exemplo, um ser humano é racional ou

mortal por essência, mas é baixo ou alto, gordo ou magro, negro ou branco, por acidente. A humanidade é a essência essencial (animal, mortal, racional, voluntário), enquanto o acidente é o que, existindo ou não existindo, nunca afeta o ser da essência (magro, gordo, alto, baixo, negro, branco). A essência é o universal; o acidente, o particular;

? **substância** ou **sujeito**: é o substrato ou o suporte onde se realizam a matéria-potência, a forma-ato, onde estão os atributos essenciais e acidentais, sobre o qual agem as quatro causas (material, formal, eficiente e final) e que obedece aos três princípios lógico-ontológicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído); em suma, é o Ser. Aristóteles usa o conceito de substância em dois sentidos: num primeiro sentido, substância é o sujeito individual (Sócrates, esta mesa, esta flor, Maria, Pedro, este cão, etc.); num segundo sentido, a substância é o gênero ou a espécie a que o sujeito individual pertence (homem, grego; animal, bípede; vegetal, erva; mineral, ferro; etc.).

No primeiro sentido, a substância é um ser individual existente; no segundo é o conjunto das características gerais que os sujeitos de um gênero e de uma espécie possuem. Aristóteles fala em **substância primeira** para referir-se aos seres ou sujeitos individuais realmente existentes, com sua essência e seus acidentes (por exemplo, Sócrates); e em **substância segunda** para referir-se aos sujeitos universais, isto é, gêneros e espécies que não existem em si e por si mesmos, mas só existem encarnados nos indivíduos, podendo, porém, ser conhecidos pelo pensamento. Assim, por exemplo, o gênero "animal" e as espécies "vertebrado", "mamífero" e "humano" não existem em si mesmos, mas existem em Sócrates ou através de Sócrates.

O gênero é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos seres de uma mesma espécie. A espécie também é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos indivíduos semelhantes. Assim, o gênero é formado por um conjunto de espécies semelhantes e as espécies, por um conjunto de indivíduos semelhantes. Os indivíduos ou substâncias primeiras são seres realmente existentes; os gêneros e as espécies ou substâncias segundas são universalidades que o pensamento conhece através dos indivíduos;

? **predicados**: são as oito categorias que vimos no estudo da lógica e que também são ontológicas, porque se referem à estrutura e ao modo de ser da substância ou da essência. Em outras palavras, os predicados atribuídos a uma substância ou essência são constitutivos de seu ser e de seu modo de ser, pois toda realidade pode ser conhecida porque possui qualidades (mortal, imortal, finito, infinito, bom, mau, etc.), quantidades (um, muitos, alguns, pouco, muito, grande, pequeno), relaciona-se com outros (igual, diferente, semelhante, maior, menor, superior, inferior), está em algum lugar (aqui, ali, perto, longe, no alto, embaixo, em frente, atrás, etc.), está no tempo (antes, depois, agora, ontem, hoje,

amanhã, de dia, de noite, sempre, nunca), realiza ações ou faz alguma coisa (anda, pensa, dorme, corta, cai, prende, cresce, nasce, morre, germina, frutifica, floresce, etc.) e sofre ações de outros seres (é cortado, é preso, é morto, é quebrado, é arrancado, é puxado, é atraído, é levado, é curado, é envenenado, etc.).

As categorias ou predicados podem ser essenciais ou acidentais, isto é, podem ser necessários e indispensáveis à natureza própria de um ser, ou podem ser algo que um ser possui por acaso ou que lhe acontece por acaso, sem afetar sua natureza.

Tomemos um exemplo. Se eu disser "Sócrates é homem", necessariamente terei que lhe dar os seguintes predicados: mortal, racional, finito, animal, pensa, sente, anda, reproduz, fala, adoece, é semelhante a outros atenienses, é menor do que uma montanha e maior do que um gato, ama, odeia. Acidentalmente, ele poderá ter outros predicados: é feio, é baixo, é diferente da maioria dos atenienses, é casado, conversou com Laques, esteve no banquete de Agáton, esculpiu três estátuas, foi forçado a envenenar-se pelo tribunal de Atenas.

Se nosso exemplo, porém, fosse uma substância genérica ou específica, todos os predicados teriam de ser essenciais, pois o acidente é o que acontece somente para o indivíduo existente e o gênero e a espécie são universais que só existem no pensamento e encarnados nas essências individuais.

Com esse conjunto de conceitos forma-se o quadro da ontologia ou metafísica aristotélica como explicação geral, universal e necessária do Ser, isto é, da realidade. Esse quadro conceitual será herdado pelos filósofos posteriores, que problematizarão alguns de seus aspectos, estabelecerão novos conceitos, suprimirão alguns outros, desenvolvendo o que conhecemos como metafísica ocidental.

A metafísica aristotélica inaugura, portanto, o estudo da estrutura geral de todos os seres ou as condições universais e necessárias que fazem com que exista um ser e que possa ser conhecido pelo pensamento. Afirma que a realidade no seu todo é inteligível ou conhecível e apresenta-se como conhecimento teorético da realidade sob todos os seus aspectos gerais ou universais, devendo preceder as investigações que cada ciência realiza sobre um tipo determinado de ser.

A metafísica investiga:

? aquilo sem o que não há seres nem conhecimento dos seres: os três princípios lógico-ontológicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído) e as quatro causas (material, formal, eficiente e final);

? aquilo que faz um ser ser necessariamente *o que* ele é: matéria, potência, forma e ato;

? aquilo que faz um ser ser necessariamente *como* ele é: essência e predicados ou categorias;

? aquilo que faz um ser existir como algo determinado: a substância individual (substância primeira) e a substância como gênero ou espécie (substância segunda).

É isto estudar "o Ser enquanto Ser".

Capítulo 3
As aventuras da metafísica

O cristianismo e a tarefa da evangelização

Ao surgir, o cristianismo era mais uma entre as várias religiões orientais; suas raízes encontravam-se na religião judaica, isto é, numa religião que, como todas as religiões antigas, era nacional ou de um povo particular. No entanto, havia nele algo inexistente no judaísmo e nas outras religiões antigas: a idéia de evangelização, isto é, de espalhar a "boa nova" para o mundo inteiro, a fim de converter os não-cristãos e tornar-se uma religião universal.

Ora, como converter a essa religião pessoas de outras religiões, que possuíam um passado e um sentido próprios para elas? Os evangelizadores usaram muitos expedientes para isso, levando em conta as condições e a mentalidade dos que deveriam ser convertidos. Para o nosso assunto, interessa apenas um tipo de evangelização e conversão: o dos intelectuais gregos e romanos, isto é, daqueles que haviam sido formados não só em religiões diferentes da judaica, como também haviam sido educados na tradição racionalista da Filosofia. Para convertê-los e mostrar a superioridade da verdade cristã sobre a tradição filosófica, os primeiros Padres da Igreja ou intelectuais cristãos (são Paulo, são João, santo Ambrósio, santo Eusébio, santo Agostinho, entre outros) adaptaram as idéias filosóficas à religião cristã e fizeram surgir uma Filosofia cristã.

Sob vários aspectos, podemos dizer que o cristianismo, enquanto tal, não precisava de uma filosofia:

? sendo uma religião da salvação, seu interesse maior estava na moral, na **prática** dos preceitos virtuosos deixados por Jesus, e não em uma **teoria** sobre a realidade;

? sendo uma religião vinda do judaísmo, já possuía uma idéia muito clara do que era o Ser, pois Deus disse a Moisés "Eu sou aquele que é, foi e será. Eu sou aquele que sou";

? sendo uma religião, seu interesse maior estava na fé e não na razão teórica, na crença e não no conhecimento intelectual, na Revelação e não na reflexão.

Foi, portanto, o desejo de converter os intelectuais gregos e os chefes e imperadores romanos (isto é, aqueles que estavam acostumados à Filosofia) que "empurrou" os cristãos para a metafísica.

As tradições metafísicas encontradas pelo cristianismo

Evidentemente, as duas grandes tradições metafísicas incorporadas pelo cristianismo foram o platonismo e o aristotelismo. No entanto, como as obras de Platão e Aristóteles haviam ficado perdidas durante vários séculos, antes de incorporá-las o cristianismo tomou contato com três outras tradições metafísicas, que formaram, assim, o conteúdo das primeiras elaborações metafísicas cristãs: o neoplatonismo, o estoicismo e o gnosticismo.

O neoplatonismo, como o nome indica, foi uma retomada da filosofia de Platão, mas com um conteúdo espiritualista e místico. Os neoplatônicos afirmavam a existência de três realidades distintas por essência: o mundo sensível da matéria ou dos corpos, o mundo inteligível das puras formas imateriais, e, acima desses dois mundos, uma realidade suprema, separada de todo o resto, inalcançável pelo intelecto humano, luz pura e esplendor imaterial, o Uno ou o Bem. Por ser uma luz, o Uno se irradia; suas irradiações (que os neoplatônicos chamavam de **emanações**) formaram o mundo inteligível, onde estão o Ser, a Inteligência e a Alma do Mundo.

Dessas primeiras emanações perfeitas, seguiram outras, mais afastadas do Uno e, por isso, imperfeitas: o mundo sensível da matéria, imagem decaída ou cópia imperfeita do mundo inteligível. Por seu intelecto, o homem participa do mundo inteligível. Purificando-se da matéria de seu corpo, desenvolvendo seu intelecto, o homem pode subir além do pensamento e ter o êxtase místico, pelo qual se funde com a luz do Uno e retorna ao seio da realidade suprema ou do Bem.

O estoicismo, embora muito diferente do neoplatonismo – pois negava a existência de realidades separadas e superiores ao mundo sensível -, também influenciou o pensamento cristão. Os estóicos afirmavam a existência de uma Razão Universal ou Inteligência Universal, que produz e governa toda a realidade, de acordo com um plano racional necessário, a que davam o nome de Providência. O homem, embora impulsionado por instintos como os animais, participa da Razão Universal porque possui razão e vontade.

A participação na racionalidade universal não se dá pelo simples conhecimento intelectual, mas pela ação moral, isto é, pela renúncia a todos os instintos, pelo domínio voluntário racional de todos os desejos e pela aceitação da Providência. A Razão Universal é a Natureza; a Providência é o conjunto das leis necessárias que regem a Natureza; a ação racional humana (própria do sábio) é a vida em conformidade com a Natureza e com a Providência.

O gnosticismo era um dualismo metafísico, isto é, afirmava a existência de dois princípios supremos de onde provinha toda a realidade: o Bem, ou a luz imaterial, e o Mal, ou a treva material. Para os gnósticos, o mundo natural ou o mundo sensível é o resultado da vitória do Mal sobre o Bem e por isso afirmavam que a salvação estava em libertar-se da matéria (do corpo), através do conhecimento intelectual e do êxtase místico. Gnosticismo vem da palavra grega

gnosis, que significa: conhecimento. Para os gnósticos, o conhecimento intelectual pode, por si mesmo, alcançar a verdade plena e total do Bem e afastar os poderes materiais do Mal.

Que fez o cristianismo nascente?

Adaptou à nova fé várias concepções da metafísica neoplatônica, disso resultando os seguintes pontos doutrinários:

? separação entre material-corporal e espiritual-incorporal;

? separação entre Deus-Uno e o mundo material;

? transformação da primeira emanação neoplatônica (Ser, Inteligência, Alma do Mundo) na idéia da Trindade divina, pela afirmação de que o Deus-Uno se manifesta em três emanações idênticas a ele próprio: o Ser, que é o Pai; a Inteligência, que é o Espírito Santo; a Alma do Mundo, que é o Filho;

? afirmação de que há uma segunda emanação, isto é, aquela que vem da luz da Trindade e que forma o mundo inteligível das puras formas ou inteligências imateriais perfeitas, que são os anjos (arcanjos, querubins, serafins, etc.);

? modificação da idéia neoplatônica quanto ao mundo sensível pela afirmação de que o mundo sensível ou material não é uma emanação de Deus, mas uma **criação**: Deus fez o mundo do nada, como diz a Bíblia, no livro da Gênese;

? admissão de que a alma humana participa da divindade, mas não diretamente, e sim pela mediação do Filho e do Espírito Santo, e que o conhecimento intelectual não é suficiente para levar ao êxtase místico e ao contato com Deus, sendo necessária a **graça santificante**, que o crente recebe por um mistério divino.

Do estoicismo, o cristianismo manteve duas idéias:

? a de que existe uma Providência divina racional, que governa todas as coisas e o homem;

? a de que a perfeição humana depende de abandonar todos os apetites, impulsos e desejos corporais ou carnais, entregando-se à Providência. Essa entrega, porém, não é, como pensavam os estóicos, uma ação deliberada de nossa vontade guiada pela razão, mas exige como condição a fé em Cristo e a graça santificante.

O gnosticismo será considerado uma heresia e, por isso, rejeitado. No entanto, o cristianismo conservará do gnosticismo duas idéias:

? que o Mal existe realmente: é o demônio;

? que a matéria ou a carne é o centro onde o demônio, isto é, o Mal, age sobre o mundo e sobre o homem.

Alguns séculos mais tarde, o cristianismo tomou conhecimento de algumas das obras de Platão e de algumas das obras de Aristóteles que haviam sido conservadas e traduzidas por filósofos árabes, como Averróis, Avicena e Alfarabi

e comentadas por filósofos judeus como Filon de Alexandria e Maimônides. Reunindo essas obras e as elaborações precedentes, baseadas nas três tradições mencionadas, o cristianismo reorganizou a metafísica grega, adaptando-a às necessidades da religião cristã.

A metafísica cristã

Embora a metafísica cristã seja uma reelaboração da metafísica grega, muitas das idéias gregas não poderiam ser aceitas pelo cristianismo. Vejamos alguns exemplos:

? para os gregos, o mundo (sensível e inteligível) é eterno; para os cristãos, o mundo foi criado por Deus a partir do nada e terminará no dia do Juízo Final.

? para os gregos, a divindade é uma força cósmica racional impessoal; para os cristãos, Deus é pessoal, é a unidade de três pessoas e por isso é dotado de intelecto e de vontade, como o homem, embora superior a este, porque o intelecto divino é onisciente (sabe tudo desde toda a eternidade) e a vontade divina é onipotente (pode tudo desde toda a eternidade);

? para os gregos, o homem é um ser natural, dotado de corpo e alma, esta possuindo uma parte superior e imortal que é o intelecto ou razão; para os cristãos, o homem é um ser misto, natural por seu corpo, mas sobrenatural por sua alma imortal;

? para os gregos, a liberdade humana é uma forma de ação, isto é, a capacidade da razão para orientar e governar a vontade, a fim de que esta escolha o que é bom, justo e virtuoso; para os cristãos, o homem é livre porque sua vontade é uma capacidade para escolher tanto o bem quanto o mal, sendo mais poderosa do que a razão e, pelo pecado, destinada à perversidade e ao vício, de modo que a ação moral só será boa, justa e virtuosa se for guiada pela fé e pela Revelação;

? para os gregos, o conhecimento é uma atividade do intelecto (o êxtase místico de que falavam os neoplatônicos não era algo misterioso ou irracional, mas a forma mais alta da intuição intelectual); para os cristãos, a razão humana é limitada e imperfeita, incapaz de, por si mesma e sozinha, alcançar a verdade, precisando ser socorrida e corrigida pela fé e pela Revelação.

Essas diferenças – e muitas outras que não foram mencionadas aqui – acarretaram muitas mudanças na metafísica herdada dos gregos. O problema principal para os cristãos foi o de encontrar um meio para reunir as verdades da razão (Filosofia) e as verdades da fé (religião), isto é, para reunir novamente aquilo que, ao nascer, a Filosofia havia separado, pois separara razão e mito. De modo bastante resumido, podemos dizer que os aspectos que passaram a constituir o centro da nova metafísica foram os seguintes:

? provar a existência de Deus e os atributos ou predicados de sua essência. Para a metafísica grega, a divindade era uma força imaterial, racional e impessoal conhecida por nossa razão. Para a metafísica cristã, Deus é uma pessoa trina ou

uma pessoa misteriosa, que se revela ao espírito dos que possuem fé. Como conciliar a concepção racionalista dos gregos e a concepção religiosa dos cristãos? Provando racionalmente que Deus existe, mesmo que a causa de sua existência seja um mistério da fé. E provando racionalmente que ele possui, por essência, os seguintes predicados: eternidade, infinitude, onisciência, onipotência, bondade, justiça e misericórdia, mesmo que tais atributos sejam um mistério da fé;

? provar que o mundo existe e não é eterno, mas foi criado do nada por Deus e retornará ao nada, no dia do Juízo Final; provar que o mundo resulta da vontade divina e é governado pela Providência divina, a qual age tanto por meios naturais (as leis da Natureza), quanto por meios sobrenaturais (os milagres). Por que era necessária essa prova? Porque, do ponto de vista da razão, Deus, sendo perfeito, completo, pleno e eterno, não carecia de nada, não precisava de nada e, portanto, não tinha por que nem para que criar o mundo;

? provar que, embora Deus seja imaterial e infinito, são ação pode ter efeitos materiais e finitos, como o mundo e o homem; portanto, provar que Deus é causa eficiente de todas as coisas e que uma causa imaterial e infinita pode produzir um efeito material e finito, mesmo que isso seja um mistério da fé que a razão é obrigada a aceitar.

De fato, a Filosofia grega, em nome dos princípios da identidade e da não-contradição, sempre demonstrou que uma causa precisa ser de mesma natureza que seu efeito e, por esse motivo, as Idéias (em Platão) e o Primeiro Motor Imóvel (em Aristóteles) eram causas finais e jamais causas materiais, formais ou eficientes. Por quê? Porque uma causa final age à distância, sem se identificar com aquilo que a deseja, a procura. Ao contrário, as outras três causas agem diretamente sobre as coisas semelhantes a elas, de mesma natureza que elas. Uma planta causa outra planta, um animal causa outro animal semelhante, um humano causa o nascimento de outro ser humano, e assim por diante.

Ora, a criação do mundo por Deus seria, para a metafísica grega, uma irracionalidade e uma contradição, pois se trata de um ser infinito e imaterial, cuja ação produz um efeito oposto à natureza da causa, isto é, finito e material. Um mistério da fé, dirão os metafísicos cristãos.

? provar que a alma humana existe e que é imortal, estando destinada à salvação ou à condenação eternas, segundo a vontade da Providência divina;

? provar que não há contradição entre a liberdade humana e a onisciência-onipotência de Deus. A contradição existe para a razão, mas não existe para a fé.

Qual seria a contradição racional entre a liberdade humana para fazer o bem ou o mal, e a onisciência-onipotência divina? A contradição estaria no fato de que, se Deus fez cada um dos homens e, desde a eternidade, sabe o que cada um deles

escolherá, então o homem não é livre, mas já foi predeterminado pela vontade de Deus. Para a fé não há contradição alguma nisso, embora haja mistério.

? provar que as idéias (platônicas), ou as emanações (neoplatônicas), ou os gêneros e espécies (aristotélicos) existem, são substâncias reais, criadas pelo intelecto e pela vontade de Deus e existem na mente divina. Em outras palavras, idéias, emanações, gêneros e espécies são substâncias universais e os universais existem tanto quanto os indivíduos;

? provar que o **Ser** se diz ou deve ser entendido de modo diferente conforme se refira a Deus ou às criaturas. Para os gregos, no entanto, o Ser existia de diferentes maneiras, mas possuía um único sentido no que se refere à realidade e à essência de todos os entes. Essa idéia, para os cristãos, não poderá ser mantida.

Platão, por exemplo, afirmou que o Ser só podia estar referido às idéias do mundo inteligível, pois as coisas sensíveis eram o Não-Ser, cópia, imagem, sombra do verdadeiro Ser. Já Aristóteles considerou o Ser como real para as coisas naturais ou sensíveis, para o Primeiro Motor Imóvel, para os seres matemáticos, pois a diferença entre eles referia-se apenas ao fato de poderem estar ou não submetidos à mudança ou ao devir.

No caso do cristianismo, porém, não era possível manter a diferença platônica entre o Ser e o Não-Ser, pois este mundo e tudo o que nele existe é obra de Deus, é criatura de Deus e não mera aparência. Mas também não era possível manter a idéia aristotélica de que a diferença entre os seres estaria apenas na presença ou ausência do devir ou da mudança, pois para os cristãos o ser de Deus é de natureza diferente do ser das coisas, uma vez que ele é criador e elas são criaturas, e não há nada em comum entre eles. O resultado da necessidade de afirmar que o Ser não possui o mesmo sentido, quando aplicado a Deus e às criaturas, foi a divisão da metafísica em três tipos de conhecimento:

1. a teologia, que se refere ao Ser como ser divino ou Deus;

2. a psicologia racional, que se refere ao Ser como essência da alma humana;

3. a cosmologia racional, que se refere ao Ser como essência das coisas naturais ou do mundo.

? finalmente, e como conseqüência de todas essas concepções, provar que fé e razão, revelação e conhecimento intelectual são não incompatíveis nem contraditórios e, quando o forem, a fé ou revelação deve ser considerada superior à razão e ao intelecto, que devem submeter-se a ela.

Evidentemente, os pensadores cristãos nunca se puseram de acordo sobre todos esses aspectos, e uma das marcas características da metafísica cristã foi a **controvérsia**.

Para alguns, por exemplo, os chamados "universais" (idéias, emanações, gêneros, espécies) eram nomes gerais criados por nossa razão e não seres, substâncias ou

essências reais. Para outros, o Ser deveria ser afirmado com o mesmo sentido para Deus e para as criaturas, a diferença entre eles sendo de grau e não de natureza. Para muitos, fé e razão eram incompatíveis e deveriam ser inteiramente separadas, cada qual com seu campo próprio de conhecimento, sem que uma devesse submeter-se à outra. E assim por diante.

Independentemente das controvérsias, divergências e diferenças entre os pensadores, o cristianismo legou para a metafísica a separação entre teologia (Deus), psicologia racional (alma) e cosmologia racional (mundo), bem como a identificação de três conceitos: ser, essência e substância, que se tornaram sinônimos.

Como conseqüência da identificação entre ser, essência e substância, de um lado, e, de outro a afirmação de que existem essências ou substâncias universais tanto quanto individuais, a metafísica passou a ter um número ilimitado de seres para investigar: as substâncias universais como água, ar, terra, fogo, homem, anjo, animal, vegetal, o bem, o verdadeiro, o justo, o belo, o pesado, o leve; as substâncias individuais ou os seres particulares; as substâncias celestes, as terrestres, as aquáticas, as matemáticas, as orgânicas, as inorgânicas, etc. Cada uma delas era investigada segundo os três princípios (identidade, contradição, terceiro excluído), as quatro causas (material, formal, eficiente, final), o ato e a potência, a matéria e a forma, as categorias (qualidade, quantidade, ação, paixão, relação, tempo, lugar, etc.), o simples e o composto, etc.

A metafísica clássica ou moderna

A partir do final do século XVI e, com maior intensidade, no início do século XVII, o pensamento ocidental começa a sofrer uma mudança considerável, que irá manifestar-se na metafísica.

Os filósofos clássicos (século XVII) julgavam-se modernos por terem rompido com a tradição do pensamento platônico, aristotélico e neoplatônico e, por conseguinte, por não mais aceitarem a tradição que havia sido elaborada pelos medievais. Um dos exemplos mais conhecidos da modernidade é a recusa do geocentrismo e a adoção do heliocentrismo, em astronomia. Um outro exemplo é a nova física ou mecânica, elaborada por Galileu contra a herança aristotélica.

Podemos, de modo resumido, apontar os seguintes traços característicos da nova metafísica:

? afirmação da incompatibilidade entre fé e razão, acarretando a separação de ambas, de sorte que a religião e a Filosofia possam seguir caminhos próprios, mesmo que a segunda não esteja publicamente autorizada a expor idéias que contradigam as verdades ou dogmas da fé (a Inquisição e o Santo Ofício, criados pela Igreja Católica para controlar os pensamentos dos cristãos, eram atuantes e não foram poucos os pensadores submetidos a tais tribunais, como foi o caso de Galileu);

? redefinição do conceito de ser ou substância. Em lugar de considerar que existem inumeráveis tipos de seres ou substâncias, afirma-se que existem três e apenas três seres ou substâncias: a substância infinita (Deus), a substância pensante (alma) e a substância extensa (corpo). Uma substância é definida pelo seu atributo principal: a substância infinita é definida por sua infinitude; a pensante, pelo intelecto e pela vontade; a extensa, pelo movimento e pelo repouso, que determinam a massa, a figura e o volume (isto é, por atributos geométricos e físicos).

Os entes individuais concretos se distribuem como substâncias pensantes ou extensas e o homem é uma substância mista. À substância infinita corresponde um único ente, Deus. Não há seres ou substâncias ou essências universais, mas somente individuais. Nota-se, portanto, uma imensa simplificação do campo de investigação da metafísica, graças à redefinição da substância.

Substância é o ser que existe em si e por si mesmo, que subsiste em si e por si mesmo. Uma substância não se define pelo conjunto de atributos essenciais e acidentais que possui, mas pelo seu modo de existir. A essência da substância é a existência em si e por si, a auto-suficiência. Há, portanto, três e apenas três substâncias: a que existe absolutamente em si e por si, isto é, o infinito ou Deus; a que existe em si, mas para existir teve que ser criada pelo infinito, isto é, a criada ou finita, que existe sob duas formas: como pensamento (ou alma) e como espaço ou figura-volume-massa (ou corpo).

Os seres individuais nada mais são do que manifestações diversificadas das duas substâncias criadas finitas. Mesmo que os consideremos substâncias, eles os são simplesmente por serem realizações particulares das substâncias pensante e extensa;

? redefinição do conceito de causa ou causalidade. Causa é aquilo que produz um efeito. O efeito pode ser produzido por uma ação anterior ou por uma finalidade posterior. Por exemplo, o fogo realiza uma ação anterior, cujo efeito é o aquecimento e a dilatação de um outro corpo; uma pessoa pode escolher entre fazer ou não fazer alguma coisa, tendo em vista a finalidade que pretende alcançar, de sorte que o fim ou o objetivo é algo posterior à ação e causa da decisão tomada.

Causa eficiente é aquela na qual uma ação anterior determina como conseqüência necessária a produção de um efeito. Causa final é aquela que determina, para os seres pensantes, a realização ou não-realização de uma ação. Há duas e somente duas modalidades de causas – a eficiente e a final – e a causa final só atua na substância pensante, referindo-se às ações de um sujeito. Não há causa final para os corpos ou para a substância extensa, mas apenas causa eficiente. Desaparecendo as noções de causa material e causa formal, desaparecem as de potência e ato, matéria e forma como explicações da pluralidade dos seres e de suas transformações;

? a metafísica não se divide em teologia, psicologia racional e cosmologia racional. A teologia é um conhecimento diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância infinita; a psicologia racional é um conhecimento diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância pensante; a cosmologia é diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância extensa.

Que estuda a metafísica? A essência do infinito, a essência do pensamento e a essência da extensão. Como as estuda a metafísica? Como conceitos ou idéias rigorosamente racionais.

A substância infinita é a idéia racional de um fundamento ou princípio absoluto que produz a essência e a existência de tudo o que existe. A substância pensante é a idéia racional de uma faculdade intelectual e volitiva que produz pensamentos e ações segundo normas, regras e métodos estabelecidos por ela mesma enquanto poder de conhecimento – é a consciência como faculdade de reflexão e de representação da realidade por meio de idéias verdadeiras. A substância extensa é a idéia racional de uma realidade físico-geométrica que produz os corpos como figuras e formas dotadas de massa, volume e movimento – é a Natureza como sistema de leis necessárias definidas pela mecânica e pela matemática;

? o ponto de partida da metafísica é a teoria do conhecimento, isto é, a investigação sobre a capacidade humana para conhecer a verdade, de modo que uma coisa ou um ente só é considerado real se a razão humana puder conhecê-lo, isto é, se puder ser objeto de uma idéia verdadeira estabelecida rigorosa e metodicamente pelo intelecto humano. Assim, a metafísica não começa com a pergunta: “O que é realidade?”, mas com a questão: “Podemos conhecer a realidade?”.

Três idéias e apenas três operam na metafísica: a idéia da substância infinita como causa eficiente da Natureza e do homem; a idéia da substância pensante como causa eficiente dos pensamentos, dos conceitos e das ações humanas; a idéia da substância extensa ou Natureza como causa eficiente que, pelas relações de movimento e repouso, produz todos os corpos. A substância infinita ou Deus é a causa da existência e da essência das substâncias pensante e extensa; e é causa das relações entre ambas, no caso do homem (já que este é uma substância mista).

Deus, homem e Natureza são os objetos da metafísica. Infinito, finito, causa eficiente e causa final são os primeiros princípios de que se ocupa a metafísica. Idéias verdadeiras produzidas pelo intelecto humano, com as quais o sujeito do conhecimento representa e conhece a realidade, são os fundamentos da metafísica como ciência verdadeira ou como Primeira Filosofia.

Se tomarmos a história da metafísica, veremos que seu campo de investigação foi, gradualmente, comportando novos temas e objetos de estudo, que exprimem

as exigências do pensamento de cada época. Resumidamente, os temas e objetos da metafísica podem ser assim apresentados:

? O Ser como substância e como essência;

? diferença entre essência e acidente;

? origem e estrutura do mundo ou da realidade;

? o infinito e o finito (diferenças e relações);

? o espírito e a matéria (diferenças e relações);

? o espaço e o tempo (diferenças e relações);

? a vida e a morte;

? a alma e o corpo (diferenças e relações);

? a essência da mente humana;

? a consciência e o mundo (diferenças e relações);

? essência e existência (diferenças e relações);

? a destinação do homem;

? Deus, a Natureza e o homem (diferenças e relações).

A grande crise da metafísica: David Hume

O lugar ocupado pela teoria do conhecimento como condição da metafísica, isto é, a antecedência da pergunta "O que e como podemos conhecer?" diante da pergunta antiga "O que é a realidade?", forçou a Filosofia a pagar um alto preço. Esse preço foi a crise da metafísica.

Se a realidade investigada pela metafísica é aquela que pode e deve ser racionalmente estabelecida pelas idéias verdadeiras produzidas pelo pensamento ou pela razão humana, que acontecerá se se provar que tais idéias são hábitos mentais do sujeito do conhecimento e não correspondem a realidade alguma?

A metafísica antiga e medieval baseava-se na afirmação de que a realidade ou o Ser existe em si mesmo e que ele se oferece tal como é ao pensamento.

A metafísica clássica ou moderna baseava-se na afirmação de que o intelecto humano ou o pensamento possui o poder para conhecer a realidade tal como é em si mesma e que, graças às operações intelectuais ou aos conceitos que representam as coisas e as transformam em objetos de conhecimento, o sujeito do conhecimento tem acesso ao Ser.

Tanto num caso como noutro, a metafísica baseava-se em dois pressupostos: 1. a realidade em si existe e pode ser conhecida; 2. idéias ou conceitos são um conhecimento verdadeiro da realidade, porque a verdade é a correspondência entre as coisas e os pensamentos, ou entre o intelecto e a realidade.

Esses dois pressupostos assentavam-se num único fundamento: a existência de um Ser Infinito (Deus) que garantia a realidade e a inteligibilidade de todas as coisas, dotando os humanos de um intelecto capaz de conhecê-las tais como são em si mesmas.

David Hume dirá que os dois pressupostos da metafísica não têm fundamento, não possuem validade alguma.

A metafísica – antiga, medieval e clássica ou moderna – era sustentada por três princípios: identidade, não-contradição e razão suficiente ou causalidade. Os dois primeiros serviam de garantia para a idéia de substância ou essência; o terceiro servia de garantia para explicar a origem e a finalidade das coisas, bem como as relações entre os seres.

Hume, partindo da teoria do conhecimento, mostrou que o sujeito do conhecimento opera associando sensações, percepções e impressões recebidas pelos órgãos dos sentidos e retidas na memória. As idéias nada mais são do que hábitos mentais de associação de impressões semelhantes ou de impressões sucessivas.

Que é a idéia de substância ou de essência? Nada mais do que um nome geral dado para indicar um conjunto de imagens e de idéias que nossa consciência tem o hábito de associar por causa das semelhanças entre elas. O princípio da identidade e o da não-contradição são simplesmente o resultado de percebermos repetida e regularmente certas coisas semelhantes e sempre da mesma maneira, levando-nos a supor que, porque as percebemos como semelhantes e sempre da mesma maneira, isso lhes daria uma identidade própria, independente de nós.

Que é a idéia de causalidade? O mero hábito que nossa mente adquire de estabelecer relações de causa e efeito entre percepções e impressões sucessivas, chamando as anteriores de causas e as posteriores de efeitos. A repetição constante e regular de imagens ou impressões sucessivas nos leva à crença de que há uma causalidade real, externa, própria das coisas e independente de nós.

Substância, essência, causa, efeito, matéria, forma e todos os outros conceitos da metafísica (Deus, mundo, alma, infinito, finito, etc.) não correspondem a seres, a entidades reais e externas, independentes do sujeito do conhecimento, mas são nomes gerais com que o sujeito nomeia e indica seus próprios hábitos associativos. Eis porque a metafísica foi sempre alimentada por controvérsias infindáveis, pois não se referia a nenhuma realidade externa existente em si e por si, mas a hábitos mentais dos sujeitos, hábitos que são muito variáveis e dão origem a inúmeras doutrinas filosóficas sem qualquer fundamento real.

A partir de Hume, a metafísica, tal como existira desde o século IV a.C., tornava-se impossível.

Kant e o fim da metafísica clássica

O primeiro a reagir aos problemas postos por Hume foi Kant, ao declarar que, graças ao filósofo inglês, pôde "despertar do sono dogmático". O que é o sono dogmático? É tomar como ponto de partida da metafísica a idéia de que existe uma realidade em si (Deus, alma, mundo, infinito, finito, matéria, forma, substância, causalidade), que pode ser conhecida por nossa razão ou, o que dá no mesmo, tomar como ponto de partida da metafísica a afirmação de que as idéias produzidas por nossa razão correspondem exatamente a uma realidade externa, que existe em si e por si mesma.

Dogmático é aquele que aceita, sem exame e sem crítica, afirmações sobre as coisas e sobre as idéias. Hume despertou a metafísica do sono dogmático, porque a forçou a indagar sobre sua própria validade e sua pretensão ao conhecimento verdadeiro.

O que é **despertar** do sono dogmático? É indagar, antes de tudo, se a metafísica é possível e, se for, em que condições é possível. Despertar do dogmatismo é elaborar uma **crítica da razão teórica**, isto é, um estudo sobre a estrutura e o poder da razão para determinar o que ela pode e o que ela não pode conhecer verdadeiramente.

Quando examinamos os conceitos de razão e verdade[vii], vimos que Kant realizou uma "revolução copernicana" em filosofia, isto é, exigiu que, antes de qualquer afirmação sobre as idéias, houvesse o estudo da própria capacidade de conhecer, isto é, da razão. Vimos também que ele distinguira duas grandes modalidades de conhecimento: os conhecimentos empíricos, isto é, baseados nos dados da experiência psicológica de cada um de nós, e os conhecimentos apriorísticos, isto é, baseados exclusivamente na estrutura interna da própria razão, independentemente da experiência individual de cada um. Vimos, além disso, que ele distinguira as duas maneiras pelas quais esses dois tipos de conhecimentos se exprimem: os juízos sintéticos e os juízos analíticos. Finalmente, vimos que a questão do conhecimento estava resumida numa pergunta fundamental: São possíveis juízos sintéticos apriorísticos?

Recordemos a distinção entre os tipos de juízos. O juízo analítico é aquele em que o predicado não é senão a explicitação do conteúdo do sujeito. Por exemplo: "O triângulo é uma figura de três lados". O juízo sintético é aquele no qual o predicado acrescenta novos dados sobre o sujeito. Por exemplo: "Sócrates é filósofo".

Um juízo, para ter valor científico e filosófico ou valor teórico, deve preencher duas condições:

1. deve ser universal e necessário;

2. deve ser verdadeiro, isto é, corresponder à realidade que enuncia.

Os juízos analíticos, diz Kant, preenchem as duas condições, mas não os juízos sintéticos. Por quê? Porque um juízo sintético se baseia nos dados da experiência psicológica individual e, como bem mostrou Hume, tal experiência nos dá sensações e impressões que associamos em idéias, mas estas não são universais e necessárias, nem correspondem à realidade.

Ora, um juízo analítico não nos traz conhecimentos, pois simplesmente repete, no predicado, o conteúdo do sujeito. Somente juízos sintéticos são fonte de conhecimento. Portanto, se quisermos realizar metafísica e ciência, temos, primeiro, que provar que são possíveis juízos sintéticos universais, necessários e verdadeiros e, portanto, demonstrar que tais juízos não podem ser empíricos. Dizer que um juízo sintético é universal, necessário e verdadeiro e dizer que não pode ser empírico significa dizer que o juízo sintético filosófico e científico tem que ser um juízo sintético apriorístico ou *a priori*, isto é, tem que depender de alguma coisa que não seja a experiência.

A pergunta: "É possível a metafísica?" só poderá ser respondida se, primeiro, for provado que há ou que não pode haver juízos sintéticos *a priori* sobre as realidades metafísicas, isto é, Deus, alma, mundo, substância, matéria, forma, infinito, finito, causalidade, etc.

Vimos que Kant demonstrou a existência e validade dos juízos sintéticos *a priori* nas ciências, demonstrando que o conhecimento da realidade nada mais é do que a maneira como a razão, através de sua estrutura universal, organiza de modo universal e necessário os dados da experiência. Em outras palavras, vimos que, graças às formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e dos conceitos *a priori* do entendimento (as categorias de substância, causalidade, relação, quantidade, qualidade, etc.), possuímos uma capacidade de conhecimento inata, universal e necessária que não depende da experiência, mas se realiza por ocasião da experiência sobre os objetos que esta nos oferece.

O que é exatamente um juízo?

Um juízo é uma afirmação ou uma negação referente a propriedades de um sujeito, isto é, a maneira como o conhecimento afirma ou nega o que uma coisa é ou não é. Como a realidade ou o objeto é aquilo que pode ser conhecido através das formas *a priori* da sensibilidade e dos conceitos *a priori* do entendimento, um juízo é a afirmação ou a negação da **realidade** de um objeto pela afirmação ou negação de suas propriedades.

O que é conhecer?

Conhecer é formular juízos que nos apresentem todas as propriedades positivas de um objeto e excluam todas as propriedades negativas que o objeto não pode possuir. Por exemplo, quando digo: "O número 4 é um inteiro par", esse juízo afirma que um certo objeto – 4 – é alguma coisa – é um número -, que possui determinadas propriedades positivas – inteiro, par – e, por conseguinte, dele

estão excluídas propriedades negativas, diferentes das que possui – fracionário e ímpar.

Quando digo: "Isto é uma mesa, é de madeira, possui quatro pés, está junto à janela, é usada para escrever", este juízo afirma que um certo objeto – isto – é alguma coisa –mesa -, que possui certas qualidades – madeira, quatro pés, serve para escrever, está junto à janela – e, por conseguinte, dele estão excluídas outras coisas – não é uma cadeira, não é um livro – e a ele são negadas certas propriedades – não é de vidro, não está junto à porta, não serve para deitar, etc.

Um juízo, portanto, nos dá a conhecer alguma coisa, desde que esta possa ser apreendida sob as formas do espaço e do tempo e sob os conceitos do entendimento. Uma coisa passa a existir quando se torna objeto de um juízo. Isso não significa que o juízo **cria** a própria coisa, mas sim que a **faz existir para nós**. O juízo **põe** a realidade de alguma coisa ao colocá-la como sujeito de uma proposição, isto é, ao colocá-la como objeto de um conhecimento. É, portanto, o juízo que põe a qualidade, a quantidade, a causalidade, a substância, a matéria, a forma, a essência das coisas, na medida em que estas existem apenas enquanto são objetos de conhecimento postos pelas formas do espaço, do tempo e pelos conceitos do entendimento.

Em outras palavras, uma coisa existe quando pode ser posta pelo sujeito do conhecimento, entendido não como um sujeito individual e psicológico (João, Pedro, Maria, Ana), mas como o sujeito universal ou estrutura *a priori* universal da razão humana, aquilo que Kant denomina de Sujeito Transcendental[viii]. Quando o juízo for sintético e *a priori*, o conhecimento obtido é universal, necessário e verdadeiro.

No entanto, a demonstração de que, graças às formas *a priori* da sensibilidade e graças aos conceitos *a priori* do entendimento, os juízos sintéticos *a priori* são possíveis, é uma demonstração que não ajuda em nada a pergunta sobre a possibilidade da metafísica. Por quê?

Kant distinguiu duas modalidades de realidade. A realidade que se oferece a nós na experiência e a realidade que não se oferece à experiência. A primeira foi chamada por ele de **fenômeno**, isto é, aquilo que se apresenta ao sujeito do conhecimento na experiência, é estruturado pelo sujeito com as formas do espaço e do tempo e com os conceitos do entendimento, é sujeito de um juízo e objeto de um conhecimento. A segunda foi chamada por ele de **nôumeno**, isto é, aquilo que não é dado à sensibilidade nem ao entendimento, mas é afirmado pela razão sem base na experiência e no entendimento.

O fenômeno é a coisa para nós ou o objeto do conhecimento propriamente dito, é o objeto enquanto sujeito do juízo. O nôumeno é **a coisa em si** ou o objeto da metafísica, isto é, o que é dado para um pensamento puro, sem relação com a experiência. Ora, só há conhecimento universal e necessário daquilo que é organizado pelo sujeito do conhecimento nas formas do espaço e do tempo e de

acordo com os conceitos do entendimento. Se o nôumeno é aquilo que nunca se apresenta à sensibilidade, nem ao entendimento, mas é afirmado pelo pensamento puro, não pode ser conhecido. E se o nôumeno é o objeto da metafísica, esta não é um conhecimento possível.

Tomemos um exemplo que nos ajude a compreender a argumentação kantiana.

Quando a metafísica se refere a Deus, ela o define como imaterial, infinito, eterno, incausado, princípio e fundamento das essências e existências de todos os seres.

Vejamos cada uma das qualidades atribuídas ao sujeito "Deus" ou à idéia de Deus. Imaterial: portanto, não espacial; infinito: portanto, não espacial; eterno: portanto, não temporal; incausado: portanto, sem causa; princípio e fundamento de tudo: portanto, acima e fora de toda a realidade conhecida ou incondicionado.

A idéia metafísica de Deus é a idéia de um ser que não pode nos aparecer sob a forma do espaço e tempo; de um ser ao qual a categoria de causalidade não se aplica; de um ser que, nunca tendo sido dado a nós, é posto, entretanto, como fundamento e princípio de toda a realidade e de toda a verdade. Assim, a idéia metafísica de Deus escapa de todas as condições de possibilidade do conhecimento humano e, portanto, a metafísica usa ilegitimamente essa idéia para afirmar que Deus existe e para dizer o que ele é.

Até agora, diz Kant, a metafísica tem sido uma insensatez dogmática. Tem sido a pretensão de conhecer aqueles seres que, justamente, escapam de toda possibilidade humana de conhecimento, pois são seres aos quais não se aplicam as condições universais e necessárias dos juízos, isto é, espaço, tempo, causalidade, qualidade, quantidade, substancialidade, etc. Essa metafísica não é possível.

Mas isso não significa que toda metafísica seja impossível.

Qual é a metafísica possível? É aquela que tem como objeto a investigação dos conceitos usados pelas ciências – espaço, tempo, quantidade, qualidade, causalidade, substancialidade, universalidade, necessidade, etc. -, isto é, que tem como objeto o estudo das condições de possibilidade de todo conhecimento humano e de toda a experiência humana possíveis. A metafísica estuda, portanto, **as condições universais e necessárias da objetividade em geral** e não o "Ser enquanto Ser", nem Deus, alma e mundo, nem substância infinita, pensante e extensa. Estuda as maneiras pelas quais o sujeito do conhecimento, ou a razão teórica, põe a realidade, isto é, estabelece os objetos do conhecimento e da experiência. A metafísica é o conhecimento do conhecimento humano e da experiência humana, ou, em outras palavras, do modo como os seres humanos, enquanto expressões do Sujeito Transcendental, definem e estabelecem realidades.

Há, além desse, um outro objeto para a metafísica. Não se trata, porém, de um objeto teórico e sim de um objeto prático, qual seja, a ação humana enquanto ação moral, ou o que Kant chama de ação livre por dever. Por que a moral, ou a ética, se torna objeto da metafísica? Por causa da liberdade.

A razão teórica mostra que todos os seres, incluindo os homens, são seres naturais. Isso significa que são seres submetidos a relações necessárias de causa e efeito. A Natureza é o reino das leis naturais de causalidade. Nela, tudo acontece de modo necessário ou causal, não havendo lugar para escolhas livres. No entanto, os seres humanos são capazes de agir por escolha livre, por determinação racional de sua vontade e são capazes de agir em nome de fins ou finalidades humanas, e não apenas condicionados por causas naturais necessárias.

A ação livre ou por escolha voluntária ou racional é uma ação por finalidade e não por causalidade. Nesse sentido, a ação moral mostra que, além do reino causal da Natureza, existe o reino ético da liberdade e da finalidade. Cabe à metafísica o estudo dessa outra modalidade de realidade, que não é natural nem teórica, mas prática. Assim, ao lado do conhecimento da razão teórica, a metafísica tem como objeto o estudo da razão prática ou da ética.

Como é possível a liberdade? Como é possível a ação livre por finalidade? Quais são as finalidades da vida ética? O que é o dever? O que é e como é possível agir por dever? O que é a virtude? Eis alguns dos temas da metafísica como estudo da razão prática.

Capítulo 4
A ontologia contemporânea

A herança kantiana

Após a solução kantiana para o problema da metafísica, esta não mais retornou à antiga concepção de conhecimento da realidade em si, mas caminhou no sentido inaugurado por Kant, conhecido como **idealismo**.

Por que idealismo?

Vimos que a Filosofia (na Antiguidade, na Idade Média e na Modernidade) era realista, isto é, partia da afirmação de que a realidade ou o Ser existem em si mesmos e que, enquanto tais, podem ser conhecidos pela razão humana. Vimos também que o realismo clássico ou moderno introduzira uma mudança no realismo antigo e medieval, pois exigira que, antes de iniciar uma investigação metafísica da realidade, fosse respondida a questão: "Podemos conhecer a realidade?".

Em outras palavras, exigira que a teoria do conhecimento antecedesse a metafísica. Vimos, a seguir, o resultado dessa exigência: David Hume demonstrando que o conteúdo da metafísica são apenas nossas idéias e que estas são nomes gerais atribuídos aos hábitos psicológicos de associar os dados da sensação e da percepção. O sentimento subjetivo ou psicológico de regularidade, constância e freqüência de nossas impressões são transformados em entidades metafísicas que, na verdade, não existem.

Kant completou a trajetória moderna, mas com duas inovações fundamentais: em primeiro lugar, transformou a própria teoria do conhecimento em metafísica, ao afirmar que esta investiga as condições gerais da objetividade, isto é, do conhecimento universal e necessário dos fenômenos e, em segundo lugar, demonstrou que o sujeito do conhecimento não é, como pensara Hume, o sujeito psicológico individual, mas uma estrutura universal, idêntica para todos os seres humanos em todos os tempos e lugares, e que é a razão, como faculdade *a priori* de conhecer ou o Sujeito Transcendental.

Nunca saberemos o que é e como é a realidade em si mesma, separada e independente de nós. Conhecemos apenas a realidade como fenômeno, isto é, organizada pelo sujeito do conhecimento segundo as formas do espaço e do tempo e segundo os conceitos do entendimento. A realidade conhecível e conhecida é aquela posta pela objetividade estabelecida pela razão ou pelo Sujeito Transcendental.

O que é a objetividade? O que é fenômeno? O que é a realidade enquanto objeto ou fenômeno? É a realidade estruturada pelas idéias produzidas pelo sujeito. **Por isso a metafísica se torna idealista ou um idealismo**. O conhecimento não vem das coisas para a consciência, mas vem das idéias da consciência para as coisas.

A história da metafísica foi sempre o trabalho filosófico para responder a duas perguntas: O que **é** aquilo que existe? Como podemos conhecer aquilo que existe? Duas foram as respostas: a realista, cujo exemplo mais acabado foi a metafísica de Aristóteles ou o estudo do "Ser enquanto Ser"; e a idealista, cujo exemplo mais acabado foi a crítica[ix] da razão teórica e prática de Kant.

A contribuição da fenomenologia de Husserl

Quando estudamos a teoria do conhecimento, vimos que o filósofo alemão Husserl trouxe, no início do século passado, uma nova abordagem do conhecimento a que deu o nome de fenomenologia. Essa abordagem, como veremos agora, teve conseqüências para a metafísica.

Segundo Husserl, a fenomenologia está encarregada, entre outras, de três tarefas principais: separar psicologia e filosofia, manter o privilégio do sujeito do conhecimento ou consciência reflexiva diante dos objetos e ampliar/renovar o conceito de fenômeno.

Separação entre psicologia e filosofia

No final do século XIX e no início do século XX, muitos pensadores julgaram que a psicologia tomaria o lugar da teoria do conhecimento e da lógica e, portanto, da Filosofia. Na opinião deles, a ciência positiva do psiquismo seria suficiente para explicar as causas das formas de conhecimento e das demonstrações, sem necessidade de investigações filosóficas.

Husserl, porém, veio demonstrar o equívoco de tal opinião.

A psicologia, diz ele, como toda e qualquer ciência, estuda e explica **fatos observáveis**, mas não pode oferecer os fundamentos de tais estudos e explicações, pois esses cabem à Filosofia.

A psicologia explica, por meio de observações e de relações causais, fatos mentais e comportamentais, isto é, os mecanismos físicos, fisiológicos e psíquicos que nos fazem ter sensações, percepções, lembranças, pensamentos ou que nos permitem realizar ações pelas quais nos adaptamos ao meio ambiente. A Filosofia, porém, difere da psicologia, porque investiga o que é o físico, o fisiológico, o psíquico, o comportamental. Em outras palavras, não explica fatos mentais e de comportamento, mas descreve as **essências** da vida física e psíquica.

Tomemos um exemplo.

Quando um psicólogo estuda a percepção, procura distinguir dois tipos de fatos: os fatos externos observáveis, a que dá o nome de estímulos (luz, calor, cor, forma dos objetos, distância, etc.), e os fatos internos indiretamente observáveis,

a que dá o nome de respostas. Divide o fato perceptivo em estímulos externos e internos (o que acontece no sistema nervoso e no cérebro) e em respostas internas e externas (as operações do sistema nervoso e o ato sensorial de sentir ou perceber alguma coisa).

Quando um filósofo estuda a percepção, procede de modo muito diferente. Começa perguntando: "O que é a percepção?", diferentemente do psicólogo, que parte da pergunta: "Como acontece uma percepção?".

O que é a percepção? Antes de tudo, é um modo de nossa consciência relacionar-se com o mundo exterior pela mediação de nosso corpo. Em segundo lugar, é um certo modo de a consciência relacionar-se com as coisas, quando as toma como realidades quantitativas (cor, sabor, odor, tamanho, forma, distâncias, agradáveis, desagradáveis, dotadas de fisionomia e de sentido, belas, feias, diferentes umas das outras, partes de uma paisagem, etc.). A percepção é uma **vivência**. Em terceiro lugar, essa vivência é uma forma de conhecimento dotada de estrutura: há o **ato** de perceber (pela consciência) e há o **correlato** percebido (a coisa externa); a característica principal do percebido é a de oferecer-se por faces, por perfis ou perspectivas, como algo interminável, que nossos sentidos nunca podem apanhar de uma só vez e de modo total.

O que é a percepção? Ou, em outras palavras, qual é a **essência** da percepção? É uma vivência da consciência, um ato, cujo correlato são qualidades percebidas pela mediação de nosso corpo; é um modo de estarmos no mundo e de nos relacionarmos com a presença das coisas diante de nós, é um modo diferente, por exemplo, da vivência imaginativa, da vivência reflexiva, etc.

A psicologia nos diz que **há** percepção e nos oferece uma explicação causal para ela, mas não pode nos dizer o que **é** a percepção, pois para isso precisaria conhecer a essência da própria consciência.

Manutenção do privilégio do sujeito do conhecimento

Conservando-se fiel à tradição moderna e kantiana, Husserl privilegia a consciência reflexiva ou o sujeito do conhecimento, isto é, afirma que as essências descritas pela Filosofia são produzidas ou constituídas pela consciência, enquanto um poder para dar significação à realidade.

A consciência de que fala o filósofo não é, evidentemente, aquela de que fala o psicólogo. Para este, a consciência é o nome dado a um conjunto de fatos externos e internos observáveis e explicados causalmente. A consciência a que se refere o filósofo é o sujeito do conhecimento, como estrutura e atividade universal e necessária do saber. É a Consciência Transcendental ou o Sujeito Transcendental.

Qual é o poder da consciência reflexiva? O de constituir ou criar as essências, pois estas nada mais são do que as **significações** produzidas pela consciência, enquanto um poder universal de **doação de sentido** ao mundo.

A consciência não é uma coisa entre as coisas, não é um fato observável, nem é, como imaginava a metafísica, uma substância pensante ou uma alma, entidade espiritual. A consciência é uma pura atividade, o ato de constituir essências ou significações, dando sentido ao mundo das coisas. Estas – ou o mundo como significação – são o correlato da consciência, aquilo que é visado por ela e dela recebe sentido. Não sendo uma coisa nem uma substância, mas puro ato, a consciência é uma **forma**: é sempre **consciência de**. O ser ou essência da consciência é o de ser sempre **consciência de**, a que Husserl dá o nome de **intencionalidade**.

A consciência é um ato intencional e sua essência é a intencionalidade, ou o ato de visar as coisas, dando-lhes significação. O mundo ou a realidade é o correlato intencional da consciência. Assim, por exemplo, perceber é o ato intencional da consciência, o percebido é o seu correlato intencional e a percepção é a unidade interna e necessária entre o ato e o correlato, entre o perceber e o percebido. É por esse motivo que, conhecendo a estrutura intencional ou a essência da consciência, se pode conhecer a essência da percepção (ou da imaginação, da memória, da reflexão, etc.).

Ampliação/renovação do conceito de *fenômeno*

Desde Kant, fenômeno indicava aquilo que, do mundo externo, se oferece ao sujeito do conhecimento, sob as estruturas cognitivas da consciência (isto é, sob as formas do espaço e do tempo e sob os conceitos do entendimento). No entanto, o filósofo Hegel ampliou o conceito de fenômeno, afirmando que tudo o que aparece só pode aparecer para uma consciência e que a própria consciência mostra-se a si mesma no conhecimento de si, sendo ela própria um fenômeno. Por isso, foi Hegel o primeiro a usar a palavra *fenomenologia*, para com ela indicar o conhecimento que a consciência tem de si mesma através dos demais fenômenos que lhe aparecem.

Husserl mantém o conceito kantiano e hegeliano, mas amplia ainda mais a noção de fenômeno. Para compreendermos essa ampliação precisamos considerar a crítica que endereça a Kant e a Hegel.

Kant equivocou-se ao distinguir fenômeno e nôumeno, pois, com essa distinção, manteve a velha idéia metafísica da realidade em si ou do "Ser enquanto Ser", mesmo que dissesse que não a podíamos conhecer. Hegel, por sua vez, aboliu a diferença entre a consciência e o mundo, porque dissera que este nada mais é do que o modo como a consciência se torna as próprias coisas, torna-se mundo ela mesma, tudo sendo fenômeno: fenômeno interior – a consciência – e fenômeno exterior – o mundo como manifestação da consciência nas coisas.

Contra Kant, Husserl afirma que não há nôumeno, não há a "coisa em si" incognoscível. Tudo o que existe é fenômeno e só existem fenômenos. Fenômeno é a presença real de coisas reais diante da consciência; é aquilo que se apresenta diretamente, "em pessoa", "em carne e osso", à consciência.

Contra Hegel, Husserl afirma que a consciência possui uma essência diferente das essências dos fenômenos, pois ela é doadora de sentido às coisas e estas são receptoras de sentido. A consciência não se encarna nas coisas, não se torna as próprias coisas, mas dá significação a elas, permanecendo diferente delas.

O que é o fenômeno? É a **essência**.

O que é a essência? É a significação ou o sentido de um ser, sua idéia, seu *eidos*. A Filosofia é a descrição da essência da consciência (de seus atos e correlatos) e das essências das coisas. Por isso, a Filosofia é uma **eidética** – descrição do *eidos* ou das essências. Como o *eidos* ou essência é o fenômeno, a Filosofia é uma **fenomenologia**.

Os fenômenos ou essências

Fenômeno não são apenas as coisas materiais que percebemos, imaginamos ou lembramos cotidianamente, porque são parte de nossa vida. Também não são, como supunha Kant, apenas as coisas naturais, estudadas pelas ciências da Natureza (física, química, biologia, astronomia, geologia, etc.). *Fenômeno* são também coisas puramente ideais ou idealidades, isto é, coisas que existem apenas no pensamento, como os entes estudados pela matemática (figuras geométricas, números, operações algébricas, conceitos como igualdade, diferença, identidade, etc.) e pela lógica (como os conceitos de universalidade, particularidade, individualidade, necessidade, contradição, etc.).

Além das coisas materiais, naturais e ideais, também são fenômenos as coisas criadas pela ação e pela prática humanas (técnicas, artes, instituições sociais e políticas, crenças religiosas, valores morais, etc.). Em outras palavras, os resultados da vida e da ação humanas – aquilo que chamamos de Cultura – são fenômenos, isto é, significações ou essências que aparecem à consciência e que são constituídas pela própria consciência.

A fenomenologia é a descrição de todos os fenômenos, ou *eidos* ou essências, ou significação de todas estas realidades: materiais, naturais, ideais, culturais.

Ao ampliar o conceito de fenômeno, Husserl propôs que a Filosofia distinguisse diferentes tipos de essências ou fenômenos e que considerasse cada um deles como manifestando um tipo de realidade diferente, um tipo de ser diferente. Falou, assim, em **regiões do ser**: a região Consciência, a região Natureza, a região Matemática, a região Arte, a região História, a região Religião, a região Política, a região Ética, etc. Propôs que a Filosofia investigasse as essências próprias desses seres ou desses entes, criando **ontologias regionais**.

Com essa proposta, Husserl fazia com que a metafísica do "Ser enquanto Ser" e a metafísica das substâncias (Deus, alma, mundo; infinito, pensante, extensa) cedessem lugar ao estudo do ser diferenciado em entes dotados de essências próprias e irredutíveis uns aos outros. Esse estudo seria a ontologia sob a forma de ontologias regionais.

Ôntico e ontológico

Vimos que a palavra *ontologia* deriva do particípio presente do verbo *einai* (ser), isto é, de *on* (ente) e *onta* (entes), dos quais vêm o substantivo *to on*: o Ser.

O filósofo alemão Heidegger propõe distinguir duas palavras: **ôntico** e **ontológico**. Ôntico se refere à estrutura e à essência própria de um ente, aquilo que ele é em si mesmo, sua identidade, sua diferença em face de outros entes, suas relações com outros entes. Ontológico se refere ao estudo filosófico dos entes, à investigação dos conceitos que nos permitam conhecer e determinar pelo pensamento em que consistem as modalidades ônticas, quais os métodos adequados para o estudo de cada uma delas, quais as categorias que se aplicam a cada uma delas. Em resumo: ôntico diz respeito aos entes em sua existência própria; ontológico diz respeito aos entes tomados como objetos de conhecimento. Como existem diferentes esferas ou regiões ônticas, existirão ontologias regionais que se ocupam com cada uma delas.

Em nossa experiência cotidiana, distinguimos espontaneamente cinco grandes estruturas ônticas:

1. os entes materiais naturais que chamamos de **coisas reais** (frutas, árvores, pedras, rios, estrelas, areia, o Sol, a Lua, metais, etc.);

2. os entes materiais artificiais a que também chamamos de **coisas reais** (nossa casa, mesas, cadeiras, automóveis, telefone, computador, lâmpadas, chuveiro, roupas, calçados, pratos, talheres, etc.);

3. os entes ideais, isto é, aqueles que não são coisas materiais, mas idéias gerais, concebidas pelo pensamento lógico, matemático, científico, filosófico e aos quais damos o nome de idealidades (igualdade, diferença, número, raiz quadrada, círculo, conjunto, classe, função, variável, freqüência, animal, vegetal, mineral, físico, psíquico, matéria, energia, etc.);

4. os entes que podem ser valorizados positiva ou negativamente e aos quais damos o nome de **valores** (beleza, feiúra, vício, virtude, raro, comum, bom, mau, justo, injusto, difícil, fácil, possível, impossível, verdadeiro, falso, desejável, indesejável, etc.);

5. os entes que pertencem a uma realidade diferente daquela a que pertencem as coisas, as idealidades e os valores e aos quais damos o nome de **metafísicos** (a divindade ou o absoluto; a identidade e a alteridade; o mundo como unidade, a relação e diferenciação de todos os entes ou de todas as estruturas ônticas, etc.).

Como passamos da experiência ôntica à investigação ontológica? Quando aquilo que faz parte de nossa vida cotidiana se torna problemático, estranho, confuso: quando somos surpreendidos pelas coisas e pelas pessoas, porque acontece algo inesperado ou imprevisível; quando desejamos usar certas coisas e não sabemos como lidar com elas; enfim, quando o significado costumeiro das coisas, das ações, dos valores ou das pessoas perde sentido ou se mostra obscuro e confuso,

ou quando o que nos foi dito, ensinado e transmitido sobre eles já não nos satisfaz e queremos saber mais e melhor.

Podemos, então, perguntar: O que é isso que chamamos de *coisa real* (coisas naturais e coisas artificiais ou culturais)? Diremos que uma coisa é chamada *real* porque pertence a um conjunto de entes que possuem em comum a mesma estrutura ontológica: são entes que existem fora de nós, estão no mundo diante de nós, isto é, são um **ser**; são entes que existem quer nós os percebamos ou não, quer nós os usemos ou não; estão presentes no mundo, mesmo que não estejam presentes para nós, pois podem estar presentes para todos ou ficar presentes para nós em algum momento, isto é, são uma **realidade**; são entes que começam a existir e podem desaparecer, mesmo que seu desaparecimento seja muito mais lento do que o nosso, são entes que duram e possuem duração, isto é, são **temporais**; são entes que se transformam no tempo, são produzidos pela ação de outros e produzem outros, obedecendo a certos princípios, isto é, são causas e efeitos, são **causalidades**. Ser, realidade, temporalidade e causalidade são conceitos ontológicos, que descrevem a essência dos entes chamados "coisas".

No caso dos entes ideais, os conceitos ontológicos são bastante diferentes. Em primeiro lugar, tais entes não são coisas reais – **este** cavalo é uma coisa real, mas a **idéia** do cavalo não é uma coisa, é um conceito e existe apenas como conceito. Em segundo lugar, não causam uns aos outros, mas são entes que possuem uma definição própria, podendo relacionar-se com outros – a idéia de homem não causa a de cavalo, mas podem relacionar-se quando o historiador, por exemplo, mostra a diferença entre sociedades cujo exército só possui a infantaria e aquelas que inventaram a cavalaria; um círculo não causa um triângulo, mas podemos inscrever triângulos num círculo para demonstrar um teorema ou resolver um problema. São, portanto, entes **relacionais**, mas não são regidos pelo conceito de causalidade. Em terceiro lugar, não existem do mesmo modo que as coisas, isto é, não começam a existir, transformam-se e desaparecem – um triângulo, uma inferência, a idéia de vegetal não nascem nem morrem, são **intemporais**. Idealidade, relação e intemporalidade são os conceitos ontológicos para os entes ideais.

No caso dos entes que são valores, os conceitos ontológicos principais que os descrevem essencialmente são a **qualidade** (um valor pode ser negativo ou afirmativo) e a **polaridade** ou **oposição** (os valores sempre se apresentam como pares de opostos: bom-mau, belo-feio, justo-injusto, verdadeiro-falso, etc.).

Observemos que o sentido das coisas naturais muda com a mudança dos conhecimentos científicos, assim como muda o sentido dos entes ideais (o que os gregos entendiam por número não é o que a matemática moderna entende por número, por exemplo). No caso dos entes reais artificiais, isto é, das coisas produzidas pelo homem com as técnicas e as artes, a mudança não é apenas de sentido, mas das próprias coisas – entes técnicos ficam obsoletos e caem em desuso quando outros, mais sofisticados, são produzidos. O sentido dos valores

também muda nas diferentes sociedades e épocas: o que era inaceitável numa sociedade ou numa época pode tornar-se aceitável e desejável noutra ou vice-versa.

Se considerarmos os entes na perspectiva dos seres humanos, diremos que todos os entes – naturais, artificiais, idéias, valores, metafísicos – são entes culturais e históricos, submetidos ao tempo, à mudança, pois seu sentido – sua essência – muda com a Cultura. No entanto, podemos observar também que as categorias ontológicas (ser, realidade, causalidade, temporalidade, idealidade, intemporalidade, relação, diferença, qualidade, quantidade, polaridade, oposição, etc.) permanecem, ainda que mudem seus objetos. Assim, por exemplo, a ciência física pode oferecer uma explicação inteiramente nova para o fenômeno da percepção das cores. Contudo, a existência da luz, da cor, da percepção das coisas coloridas permanece e é a essa permanência que se refere a ontologia. Uma sociedade pode considerar o homossexualismo masculino um valor positivo (como foi o caso da sociedade grega antiga) ou um valor negativo (como na sociedade inglesa vitoriana, do século XIX), mas o ato de valorar positiva ou negativamente alguma ação permanece e é essa permanência que interessa à ontologia.

A nova ontologia: nem realismo, nem idealismo

Filósofos que vieram após Husserl e adotaram suas idéias desenvolveram a nova ontologia. Entre esses filósofos, dois merecem especial destaque: Martin Heidegger e o francês Maurice Merleau-Ponty. Ambos modificaram várias das idéias de Husserl e esforçaram-se para liberar a ontologia do velho problema deixado pela metafísica, qual seja, o dilema do realismo e do idealismo, dilema que Husserl resolvera em favor do idealismo pelo papel preponderante que dera à consciência ou ao sujeito do conhecimento.

Qual o dilema posto pelo realismo e pelo idealismo?

O realismo afirma que, se eliminarmos o sujeito e a consciência, restam as coisas em si mesmas, a realidade verdadeira, o ser em si.

O idealismo, ao contrário, afirma que se eliminarmos as coisas ou o nôumeno, resta a consciência ou o sujeito que, através das operações do conhecimento, põe a realidade, o objeto.

Heidegger e Merleau-Ponty afirmam que as duas posições estão equivocadas e que são "erros gêmeos", cabendo à nova ontologia superá-los, isto é, resolver o problema Heráclito-Parmênides, Platão-Aristóteles, medievais e modernos, Kant e Husserl. Como resolver um problema milenar como esse e que é, afinal, a própria história da metafísica e da ontologia?

Dizem os dois filósofos: se eliminarmos a consciência, não sobra nada, pois as coisas existem para nós, isto é, para uma consciência que as percebe, imagina, que delas se lembra, nelas pensa, que as transforma pelo trabalho, etc. Se

eliminarmos as coisas, também não resta nada, pois não podemos viver sem o mundo nem fora dele; não somos os criadores do mundo e sim seus habitantes.

Damos sentido ao mundo, transformamos as coisas, criamos utensílios, obras de arte, instituições sociais, mas não criamos o próprio mundo. Sem a consciência, não há mundo para nós. Sem o mundo, não temos como conhecer nem agir. Um mundo sem nós será tudo quanto se queira, menos o que entendemos por realidade. Uma consciência sem o mundo será tudo quanto se queira, menos consciência humana.

A nova ontologia parte da afirmação de que **estamos no mundo** e de que **o mundo é mais velho do que nós** (isto é, não esperou o sujeito do conhecimento para existir), mas, simultaneamente, de que somos capazes de dar sentido ao mundo, conhecê-lo e transformá-lo.

Não somos uma consciência reflexiva pura, mas uma consciência encarnada num corpo. Nosso corpo não é apenas uma coisa natural, tal como a física, a biologia e a psicologia o estudam, mas é um corpo humano, isto é, habitado e animado por uma consciência. Não somos pensamento puro, pois somos um corpo. Não somos uma coisa natural, pois somos uma consciência.

O mundo não é um conjunto de coisas e fatos estudados pelas ciências segundo relações de causa e efeito e leis naturais. Além do mundo como conjunto racional de fatos científicos, há o mundo como lugar onde vivemos com os outros e rodeados pelas coisas, um mundo qualitativo de cores, sons, odores, figuras, fisionomias, obstáculos, um mundo afetivo de pessoas, lugares, lembranças, promessas, esperanças, conflitos, lutas.

Somos seres temporais – nascemos e temos consciência da morte. Somos seres intersubjetivos – vivemos na companhia dos outros. Somos seres culturais – criamos a linguagem, o trabalho, a sociedade, a religião, a política, a ética, as artes e as técnicas, a filosofia e as ciências.

O que é, pois, a realidade? É justamente a existência do mundo material, natural, ideal, cultural e a nossa existência nele. A realidade é o campo formado por seres ou entes diferenciados e relacionados entre si, que possuem sentido em si mesmos e que também recebem de nós outros e novos sentidos. A realidade ou o Ser não é o Objeto-Coisa, sem a consciência. Mas, também, não é o Sujeito-Consciência, sem as coisas e os outros. A realidade ou o Ser é o cruzamento e a diferenciação entre o sensível e o inteligível, entre o material-natural e o ideal-cultural, entre o qualitativo e o quantitativo, entre o fato e o sentido, entre o psíquico e o corporal, etc.

O que estuda a ontologia? Os entes ou seres antes que sejam investigados pelas ciências, e depois que se tornaram enigmáticos para nossa vida cotidiana. Em outras palavras, os entes ou os seres antes de serem transformados em conceitos das ciências e depois que nossa experiência cotidiana sofreu o espanto, a

admiração e o estranhamento de que eles sejam como nos parecem ser, ou não sejam o que nos parecem ser.

A ontologia estuda as essências antes que sejam fatos da ciência explicativa e depois que se tornaram estranhas para nós.

Digo, por exemplo, "Vejo esta casa vermelha, próxima da azul". A ontologia indaga: O que é ver, qual a essência da visão? O que é uma casa ou qual a essência da habitação? Que é vermelho ou azul ou qual é a essência da cor? Que é ver cores? O que é a cor?

Pergunto, por exemplo, "Que horas são?". A ontologia indaga: O que é o tempo? Qual a essência da temporalidade?

Pedro fala: "A cidade já está perto". A ontologia indaga: O que é o espaço? Qual é a essência da espacialidade? Que é perto e longe? Que é distância?

Antônio diz a Paulo: "Aquelas duas árvores são idênticas, mas a terceira é diferente". A ontologia indaga: O que é identidade? E a diferença? O que é "duas" e "terceira"? Ou seja, o que é o número?

Ana me diz: "Ouvi uma música belíssima, não essa coisa feia que você está escutando". A ontologia indaga: O que é a beleza e a feiúra? Existem o belo em si e o feio em si, ou beleza e feiúra são avaliações e valores que atribuímos às coisas? O que é um valor?

Cecília conta a Joana: "Pedro realizou um ato generoso, protegendo a criança, mas Eugênia foi egoísta ao não ajudá-lo". A ontologia indaga: O que é a generosidade ou o egoísmo? Existem em si e por si mesmos ou são avaliações que fazemos das ações humanas? O que é uma virtude? O que é um vício? O que é um valor?

Como se observa, a ontologia investiga a essência ou sentido do ente físico ou natural, do ente psíquico, lógico, matemático, estético, ético, temporal, espacial, etc. Investiga as diferenças e as relações entre eles, seu modo próprio de existir, sua origem, sua finalidade. O que é o mundo? O que é o eu ou a consciência? O que é o corpo? O que é o outro? O que é o espaço-tempo? O que é a linguagem? O que é o trabalho? A religião? A arte? A sociedade? A história? A morte? O infinito? Eis as questões da ontologia.

Recupera-se, assim, a velha questão filosófica: "O que é isto que é?", mas acrescida de nova questão: "Para quem é isto que é?". Volta-se, pois, a buscar o *to on*, o Ser ou a essência das coisas, dos atos, dos valores humanos, da vida e da morte, do infinito e do finito. A pergunta "O que é isto que é?" refere-se ao modo de ser dos entes naturais, artificiais, ideais e humanos; a pergunta "Para quem é isto que é?" refere-se ao sentido ou à significação desses entes.

Tomemos um exemplo para nos ajudar a compreender o modo de pensar da ontologia. Acompanhemos, brevemente, o estudo de Merleau-Ponty sobre a essência ou o ser do tempo e a essência ou o ser do nosso corpo.

O que **é** o tempo?

Estamos acostumados a considerar o tempo como uma linha reta, feita da sucessão de instantes, ou como uma sucessão de "agoras" – um "agora" que já foi é o passado, o "agora" que está sendo é o presente, um "agora" que virá é o futuro.

A metafísica realista usa, freqüentemente, a imagem do rio para representar o tempo como algo que passa sem cessar: a nascente é o passado, o lugar onde me encontro é o presente, a foz é o futuro. Há dois enganos nessa imagem. Em primeiro lugar, trata-se de uma imagem **espacial** para referir-se ao que é **temporal**, isto é, pretende explicar a essência do tempo (o escoamento) usando a essência do espaço (a sucessão de pontos). Em segundo lugar, a imagem do rio não corresponde ao escoamento do tempo. Para que correspondesse, precisaria estar invertida, pois a água que está na nascente é aquela que ainda não passou pelo lugar onde estou e, portanto, ela é, para mim, o futuro e não o passado; a água que está na foz é aquela que já passou pelo lugar onde estou e, portanto, para mim, é o passado e não o futuro.

Tentando evitar os enganos do realismo, a metafísica idealista dirá que o tempo é a forma do sentido interno, isto é, uma forma criada pelo sujeito do conhecimento ou pela consciência reflexiva para organizar a experiência subjetiva da sucessão. O tempo não existe, mas é uma identidade produzida pela razão, um conceito subjetivo para estruturar o que é experimentado como sucessivo.

Um novo engano acaba de ser cometido. Se o tempo for uma forma ou um conceito produzido pela consciência reflexiva ou pelo sujeito para organizar a sucessão, não haverá sucessão a organizar, pois a consciência reflexiva ou o sujeito do conhecimento opera sempre e exclusivamente com o que é atual, com o que está dado presentemente ao pensamento. Para a reflexão só existe a simultaneidade e a sucessão se reduz a uma experiência psicológica ou empírica, ao sentimento de que há um "antes" e um "depois", tais palavras indicando o modo como nos referimos à lembranças e expectativas pessoais.

Indaguemos, porém, o que é vivenciar o próprio tempo.

Quando vivencio o meu presente, ele se apresenta como uma situação na qual sinto, faço, digo, penso coisas, atuo de várias maneiras e tenho experiência de uma situação aberta, isto é, na qual muitas coisas são possíveis para mim, muitas coisas podem acontecer. Quando rememoro meu passado, percebo que entre ele e o meu presente há uma diferença: quando ele era o meu presente, também estava aberto a muitas possibilidades, mas somente algumas se realizaram. Por isso, o

passado lembrado não é uma situação aberta como o presente, mas fechada, terminada. Assim, meu passado não é simplesmente o que veio antes do meu presente, mas algo qualitativamente diferente do presente: este é aberto, aquele, fechado.

Quando imagino meu futuro, antevejo, a partir das possibilidades abertas em meu presente, como seria se certas possibilidades se concretizassem e se outras não se realizassem. Meu futuro não é simplesmente o que vem depois do meu presente, mas algo qualitativamente diferente do presente: é o que poderá ser, se as aberturas do meu presente se concretizarem e, portanto, se o que, hoje, está aberto ou em suspenso, estiver, amanhã, fechado e realizado.

Meu passado e meu futuro nunca são os mesmos. Cada vez que me lembro do meu passado, eu o faço a partir do meu presente e, cada vez, este é diferente, fazendo-me recordar de maneiras diversas o que passou. Cada vez que imagino meu futuro, eu o faço a partir de meu presente, que, sendo sempre diferente, imagina diferentemente o futuro. Não revivo o passado, mas o rememoro tal como sou hoje em meu presente. Não vivo o meu futuro, mas o imagino tal como sou hoje em meu presente. O presente é uma contração temporal que arranca o passado do esquecimento e abre o futuro para o possível. O passado e o futuro são dilatações temporais, distorções do presente.

Que é lembrar? É captar no contínuo temporal uma diferença **real** entre o que estou vivendo no presente e o que estou vivenciando do passado. Que é esquecer? É perder a fisionomia ou o relevo de um momento do passado. Que é esperar? É buscar no contínuo temporal uma diferença **possível** entre o que estou vivendo e o que estou vivenciando do futuro.

O que é o tempo?

Em primeiro lugar, é um escoamento interno e externo, um fluir contínuo, que vai produzindo diferenças dentro de si mesmo. Em segundo lugar, é uma contração e uma dilatação de si mesmo, um juntar-se a si mesmo e consigo mesmo (na lembrança) e um expandir-se a si mesmo e consigo mesmo (na esperança). O tempo é a produção da identidade e da diferença consigo mesmo e, nesse sentido, é uma dimensão do meu ser (não estou **no** tempo, mas **sou** temporal) e uma dimensão de todos os entes (não estão **no** tempo, mas **são** temporais).

O tempo não é um receptáculo de instantes, não é uma linha de momentos sucessivos, não é a distância entre um "agora", um "antes" e um "depois", mas é o movimento interno dos entes para reunirem-se consigo mesmos (o presente como centro que busca o passado e o futuro) e para se diferenciarem de si mesmos (o presente como diferença qualitativa em face do passado e do futuro). O Ser é tempo.

O que é nosso corpo? Qual sua essência?

A física dirá que é um agregado de átomos, uma certa massa e energia, que funciona de acordo com as leis gerais da Natureza. A química dirá que é feito de moléculas de água, oxigênio, carbono, de enzimas e proteínas, funcionando como qualquer outro corpo químico. A biologia dirá que é um organismo vivo, um indivíduo membro de uma espécie (animal, mamífero, vertebrado, bípede), capaz de adaptar-se ao meio ambiente por operações e funções internas, dotado de um código genético hereditário, que se reproduz sexualmente. A psicologia dirá que é um feixe de carne, músculos, ossos, que formam aparelhos receptores de estímulos externos e internos e aparelhos emissores de respostas internas e externas a tais estímulos, capaz de ter comportamentos observáveis.

Todas essas respostas dizem que nosso corpo é uma coisa entre as coisas, uma máquina receptiva e ativa que pode ser explicada por relações de causa e efeito, suas operações são observáveis direta ou indiretamente – podendo ser examinado em seus mínimos detalhes nos laboratórios, classificado e conhecido. Nosso corpo, como qualquer coisa, é um objeto de conhecimento.

Porém, será isso o corpo que é **nosso**?

Meu corpo é um ser visível no meio dos outros seres visíveis, mas que tem a peculiaridade de ser um visível vidente: vejo, além de ser vista. Não só isso. Posso me ver, sou visível para mim mesma. E posso me ver vendo.

Meu corpo é um ser táctil como os outros corpos, podendo ser tocado. Mas também tem o poder de tocar, é tocante; e é capaz de tocar-se, como quando minha mão direita toca a esquerda e já não sabemos quem toca e quem é tocado.

Meu corpo é sonoro como outros corpos, como os cristais e os metais; pode ser ouvido. Mas tem o poder de ouvir. Mais do que isso, pode fazer-se ouvir e pode ouvir-se quando emite sons. Do fundo da garganta, passando pela língua e pelos dentes, com os movimentos de meus lábios transformo a sonoridade em sentido, dizendo palavras. Ouço-me falando e ouço quem me fala. Sou sonora para mim mesma.

Meu corpo estende a mão e toca outra mão em outro corpo, vê um olhar, percebe uma fisionomia, escuta uma outra voz: sei que diante de mim está um corpo que é meu outro, um outro humano habitado por consciência e eu o sei porque me fala e, como eu, seu corpo produz palavras, sentido.

Visível-vidente, táctil-tocante, sonoro-ouvinte/falante, meu corpo se vê vendo, se toca tocando, se escuta escutando e falando. Meu corpo não é coisa, não é máquina, não é feixe de ossos, músculos e sangue, não é uma rede de causas e efeitos, não é um receptáculo para uma alma ou para uma consciência: é meu modo fundamental de ser e de estar no mundo, de me relacionar com ele e dele se relacionar comigo. Meu corpo é um sensível que sente e se sente, que se sabe sentir e se sentindo. É uma interioridade exteriorizada e uma exterioridade

interiorizada. É esse o ser ou a essência do meu corpo. Meu corpo tem, como todos os entes, uma dimensão metafísica ou ontológica.

Unidade 7

As ciências

Capítulo 1
A atitude científica

O senso comum

O Sol é menor do que a Terra. Quem duvidará disso se, diariamente, vemos um pequeno círculo avermelhado percorrer o céu, indo de leste para oeste?

O Sol se move em torno da Terra, que permanece imóvel. Quem duvidará disso, se diariamente vemos o Sol nascer, percorrer o céu e se pôr? A aurora não é o seu começo e o crepúsculo, seu fim?

As cores existem em si mesmas. Quem duvidará disso, se passamos a vida vendo rosas vermelhas, amarelas e brancas, o azul do céu, o verde das árvores, o alaranjado da laranja e da tangerina?

Cada gênero e espécie de animal já surgiram tais como os conhecemos. Alguém poderia imaginar um peixe tornar-se réptil ou um pássaro? Para os que são religiosos, os livros sagrados não ensinam que a divindade criou de uma só vez todos os animais, num só dia?

A família é uma realidade natural criada pela Natureza para garantir a sobrevivência humana e para atender à afetividade natural dos humanos, que sentem a necessidade de viver juntos. Quem duvidará disso, se vemos, no mundo inteiro, no passado e no presente, a família existindo naturalmente e sendo a célula primeira da sociedade?

A raça é uma realidade natural ou biológica produzida pela diferença dos climas, da alimentação, da geografia e da reprodução sexual. Quem duvidará disso, se vemos que os africanos são negros, os asiáticos são amarelos de olhos puxados, os índios são vermelhos e os europeus, brancos? Se formos religiosos, saberemos que os negros descendem de Caim, marcado por Deus, e de Cam, o filho desobediente de Noé.

Certezas como essas formam nossa vida e o senso comum de nossa sociedade, transmitido de geração em geração, e, muitas vezes, transformando-se em crença religiosa, em doutrina inquestionável.

A astronomia, porém, demonstra que o Sol é muitas vezes maior do que a Terra e, desde Copérnico, que é a Terra que se move em torno dele. A física óptica demonstra que as cores são ondas luminosas de comprimentos diferentes, obtidas pela refração e reflexão, ou decomposição, da luz branca. A biologia demonstra que os gêneros e as espécies de animais se formaram lentamente, no curso de

milhões de anos, a partir de modificações de microorganismos extremamente simples.

Historiadores e antropólogos mostram que o que entendemos por família (pai, mãe, filhos; esposa, marido, irmãos) é uma instituição social recentíssima – data do século XV – e própria da Europa ocidental, não existindo na Antiguidade, nem nas sociedades africanas, asiáticas e americanas pré-colombianas. Mostram também que não é um fato natural, mas uma criação sociocultural, exigida por condições históricas determinadas.

Sociólogos e antropólogos mostram que a idéia de raça também é recente – data do século XVIII -, sendo usada por pensadores que procuravam uma explicação para as diferenças físicas e culturais entre os europeus e os povos conhecidos a partir do século XIV, com as viagens de Marco Pólo, e do século XV, com as grandes navegações e as descobertas de continentes ultramarinos.

Ao que parece, há uma grande diferença entre nossas certezas cotidianas e o conhecimento científico. Como e por que ela existe?

Características do senso comum

Um breve exame de nossos saberes cotidianos e do senso comum de nossa sociedade revela que possuem algumas características que lhes são próprias:

? são subjetivos, isto é, exprimem sentimentos e opiniões individuais e de grupos, variando de uma pessoa para outra, ou de um grupo para outro, dependendo das condições em que vivemos. Assim, por exemplo, se eu for artista, verei a beleza da árvore; se eu for marceneira, a qualidade da madeira; se estiver passeando sob o Sol, a sombra para descansar; se for bóia-fria, os frutos que devo colher para ganhar o meu dia. Se eu for hindu, uma vaca será sagrada para mim; se for dona de um frigorífico, estarei interessada na qualidade e na quantidade de carne que poderei vender;

? são qualitativos, isto é, as coisas são julgadas por nós como grandes ou pequenas, doces ou azedas, pesadas ou leves, novas ou velhas, belas ou feias, quentes ou frias, úteis ou inúteis, desejáveis ou indesejáveis, coloridas ou sem cor, com sabor, odor, próximas ou distantes, etc.;

? são heterogêneos, isto é, referem-se a fatos que julgamos diferentes, porque os percebemos como diversos entre si. Por exemplo, um corpo que cai e uma pena que flutua no ar são acontecimentos diferentes; sonhar com água é diferente de sonhar com uma escada, etc.;

? são individualizadores por serem qualitativos e heterogêneos, isto é, cada coisa ou cada fato nos aparece como um indivíduo ou como um ser autônomo: a seda é macia, a pedra é rugosa, o algodão é áspero, o mel é doce, o fogo é quente, o mármore é frio, a madeira é dura, etc.;

? mas também são generalizadores, pois tendem a reunir numa só opinião ou numa só idéia coisas e fatos julgados semelhantes: falamos dos animais, das plantas, dos seres humanos, dos astros, dos gatos, das mulheres, das crianças, das esculturas, das pinturas, das bebidas, dos remédios, etc.;

? em decorrência das generalizações, tendem a estabelecer relações de causa e efeito entre as coisas ou entre os fatos: "onde há fumaça, há fogo"; "quem tudo quer, tudo perde"; "dize-me com quem andas e te direi quem és"; a posição dos astros determina o destino das pessoas; mulher menstruada não deve tomar banho frio; ingerir sal quando se tem tontura é bom para a pressão; mulher assanhada quem ser estuprada; menino de rua é delinqüente, etc.;

? não se surpreendem e nem se admiram com a regularidade, constância, repetição e diferença das coisas, mas, ao contrário, a admiração e o espanto se dirigem para o que é imaginado como único, extraordinário, maravilhoso ou miraculoso. Justamente por isso, em nossa sociedade, a propaganda e a moda estão sempre inventando o "extraordinário", o "nunca visto";

? pelo mesmo motivo e não por compreenderem o que seja investigação científica, tendem a identificá-la com a magia, considerando que ambas lidam com o misterioso, o oculto, o incompreensível. Essa imagem da ciência como magia aparece, por exemplo, no cinema, quando os filmes mostram os laboratórios científicos repletos de objetos incompreensíveis, com luzes que acendem e apagam, tubos de onde saem fumaças coloridas, exatamente como são mostradas as cavernas ocultas dos magos. Essa mesma identificação entre ciência e magia aparece num programa da televisão brasileira, o *Fantástico*, que, como o nome indica, mostra aos telespectadores resultados científicos como se fossem espantosa obra de magia, assim como exibem magos ocultistas como se fossem cientistas;

? costumam projetar nas coisas ou no mundo sentimentos de angústia e de medo diante do desconhecido. Assim, durante a Idade Média, as pessoas viam o demônio em toda a parte e, hoje, enxergam discos voadores no espaço;

? por serem subjetivos, generalizadores, expressões de sentimentos de medo e angústia, e de incompreensão quanto ao trabalho científico, nossas certezas cotidianas e o senso comum de nossa sociedade ou de nosso grupo social cristalizam-se em preconceitos com os quais passamos a interpretar toda a realidade que nos cerca e todos os acontecimentos.

A atitude científica

O que distingue a atitude científica da atitude costumeira ou do senso comum? Antes de qualquer coisa, a ciência **desconfia** da veracidade de nossas certezas, de nossa adesão imediata às coisas, da ausência de crítica e da falta de curiosidade. Por isso, ali onde vemos coisas, fatos e acontecimentos, a atitude científica vê

problemas e **obstáculos**, aparências que precisam ser explicadas e, em certos casos, afastadas.

Sob quase todos os aspectos, podemos dizer que o conhecimento científico opõe-se ponto por ponto às características do senso comum:

? é objetivo, isto é, procura as estruturas universais e necessárias das coisas investigadas;

? é quantitativo, isto é, busca medidas, padrões, critérios de comparação e avaliação para coisas que parecem ser diferentes. Assim, por exemplo, as diferenças de cor são explicadas por diferenças de um mesmo padrão ou critério de medida, o comprimento das ondas luminosas; as diferenças de intensidade dos sons, pelo comprimento das ondas sonoras; as diferenças de tamanho, pelas diferenças de perspectiva e de ângulos de visão, etc.;

? é homogêneo, isto é, busca as leis gerais de funcionamento dos fenômenos, que são as mesmas para fatos que nos parecem diferentes. Por exemplo, a lei universal da gravitação demonstra que a queda de uma pedra e a flutuação de uma pluma obedecem à mesma lei de atração e repulsão no interior do campo gravitacional; a estrela da manhã e a estrela da tarde são o mesmo planeta, Vênus, visto em posições diferentes com relação ao Sol, em decorrência do movimento da Terra; sonhar com água e com uma escada é ter o mesmo tipo de sonho, qual seja, a realização dos desejos sexuais reprimidos, etc.;

? é generalizador, pois reúne individualidades, percebidas como diferentes, sob as mesmas leis, os mesmos padrões ou critérios de medida, mostrando que possuem a mesma estrutura. Assim, por exemplo, a química mostra que a enorme variedade de corpos se reduz a um número limitado de corpos simples que se combinam de maneiras variadas, de modo que o número de elementos é infinitamente menor do que a variedade empírica dos compostos;

? são diferenciadores, pois não reúnem nem generalizam por semelhanças aparentes, mas distinguem os que parecem iguais, desde que obedeçam a estruturas diferentes. Lembremos aqui um exemplo que usamos no capítulo sobre a linguagem, quando mostramos que a palavra *queijo* parece ser a mesma coisa que a palavra inglesa *cheese* e a palavra francesa *fromage*, quando, na realidade, são muito diferentes, porque se referem a estruturas alimentares diferentes;

? só estabelecem relações causais depois de investigar a natureza ou estrutura do fato estudado e suas relações com outros semelhantes ou diferentes. Assim, por exemplo, um corpo não cai **porque** é pesado, mas o peso de um corpo **depende** do campo gravitacional onde se encontra – é por isso que, nas naves espaciais, onde a gravidade é igual a zero, **todos** os corpos flutuam, independentemente do peso ou do tamanho; um corpo tem uma certa cor não **porque** é colorido, mas porque, **dependendo** de sua composição química e física, reflete a luz de uma determinada maneira, etc.;

? surpreende-se com a regularidade, a constância, a freqüência, a repetição e a diferença das coisas e procura mostrar que o maravilhoso, o extraordinário ou o "milagroso" é um caso particular do que é regular, normal, freqüente. Um eclipse, um terremoto, um furacão, embora excepcionais, obedecem às leis da física. Procura, assim, apresentar explicações racionais, claras, simples e verdadeiras para os fatos, opondo-se ao espetacular, ao mágico e ao fantástico;

? distingue-se da magia. A magia admite uma participação ou simpatia secreta entre coisas diferentes, que agem umas sobre as outras por meio de qualidades ocultas e considera o psiquismo humano uma força capaz de ligar-se a psiquismos superiores (planetários, astrais, angélicos, demoníacos) para provocar efeitos inesperados nas coisas e nas pessoas. A atitude científica, ao contrário, opera um desencantamento ou desenfeitiçamento do mundo, mostrando que nele não agem forças secretas, mas causas e relações racionais que podem ser conhecidas e que tais conhecimentos podem ser transmitidos a todos;

? afirma que, pelo conhecimento, o homem pode libertar-se do medo e das superstições, deixando de projetá-los no mundo e nos outros;

? procura renovar-se e modificar-se continuamente, evitando a transformação das teorias em doutrinas, e destas em preconceitos sociais. O fato científico resulta de um **trabalho** paciente e lento de investigação e de pesquisa racional, aberto a mudanças, não sendo nem um mistério incompreensível nem uma doutrina geral sobre o mundo.

Os fatos ou objetos científicos não são dados empíricos espontâneos de nossa experiência cotidiana, mas são **construídos** pelo trabalho da investigação científica. Esta é um conjunto de atividades intelectuais, experimentais e técnicas, realizadas com base em **métodos** que permitem e garantem:

? separar os elementos subjetivos e objetivos de um fenômeno;

? construir o fenômeno como um objeto do conhecimento, controlável, verificável, interpretável e capaz de ser retificado e corrigido por novas elaborações;

? demonstrar e provar os resultados obtidos durante a investigação, graças ao rigor das relações definidas entre os fatos estudados; a demonstração deve ser feita não só para verificar a validade dos resultados obtidos, mas também para **prever** racionalmente novos fatos como efeitos dos já estudados;

? relacionar com outros fatos um fato isolado, integrando-o numa explicação racional unificada, pois somente essa integração transforma o fenômeno em objeto científico, isto é, em fato explicado por uma teoria;

? formular uma teoria geral sobre o conjunto dos fenômenos observados e dos fatos investigados, isto é, formular um conjunto sistemático de conceitos que expliquem e interpretem as causas e os efeitos, as relações de dependência,

identidade e diferença entre todos os objetos que constituem o campo investigado.

Delimitar ou definir os fatos a investigar, separando-os de outros semelhantes ou diferentes; estabelecer os procedimentos metodológicos para observação, experimentação e verificação dos fatos; construir instrumentos técnicos e condições de laboratório específicas para a pesquisa; elaborar um conjunto sistemático de conceitos que formem a teoria geral dos fenômenos estudados, que controlem e guiem o andamento da pesquisa, além de ampliá-la com novas investigações, e permitam a previsão de fatos novos a partir dos já conhecidos: esses são os pré-requisitos para a constituição de uma ciência e as exigências da própria ciência.

A ciência distingue-se do senso comum porque este é uma opinião baseada em hábitos, preconceitos, tradições cristalizadas, enquanto a primeira baseia-se em pesquisas, investigações metódicas e sistemáticas e na exigência de que as teorias sejam internamente coerentes e digam a verdade sobre a realidade. A ciência é **conhecimento** que resulta de um trabalho racional.

O que é uma teoria científica?

É um sistema ordenado e coerente de proposições ou enunciados baseados em um pequeno número de princípios, cuja finalidade é descrever, explicar e prever do modo mais completo possível um conjunto de fenômenos, oferecendo suas leis necessárias. A teoria científica permite que uma multiplicidade empírica de fatos aparentemente muito diferentes sejam compreendidos como semelhantes e submetidos às mesmas leis; e, vice-versa, permite compreender por que fatos aparentemente semelhantes são diferentes e submetidos a leis diferentes.

Capítulo 2
A ciência na História

As três principais concepções de ciência

Historicamente, três têm sido as principais concepções de ciência ou de ideais de cientificidade: o racionalista, cujo modelo de objetividade é a matemática; o empirista, que toma o modelo de objetividade da medicina grega e da história natural do século XVII; e o construtivista, cujo modelo de objetividade advém da idéia de razão como conhecimento aproximativo.

A concepção racionalista – que se estende dos gregos até o final do século XVII – afirma que a ciência é um conhecimento racional dedutivo e demonstrativo como a matemática, portanto, capaz de provar a verdade necessária e universal de seus enunciados e resultados, sem deixar qualquer dúvida possível. Uma ciência é a unidade sistemática de axiomas, postulados e definições, que determinam a natureza e as propriedades de seu objeto, e de demonstrações, que provam as relações de causalidade que regem o objeto investigado.

O objeto científico é uma representação intelectual universal, necessária e verdadeira das coisas representadas e corresponde à própria realidade, porque esta é racional e inteligível em si mesma. As experiências científicas são realizadas apenas para verificar e confirmar as demonstrações teóricas e não para produzir o conhecimento do objeto, pois este é conhecido exclusivamente pelo pensamento. O objeto científico é matemático, porque a realidade possui uma estrutura matemática, ou como disse Galileu, "o grande livro da Natureza está escrito em caracteres matemáticos".

A concepção empirista – que vai da medicina grega e Aristóteles até o final do século XIX – afirma que a ciência é uma interpretação dos fatos baseada em observações e experimentos que permitem estabelecer induções e que, ao serem completadas, oferecem a definição do objeto, suas propriedades e suas leis de funcionamento. A teoria científica resulta das observações e dos experimentos, de modo que a experiência não tem simplesmente o papel de verificar e confirmar conceitos, mas tem a função de produzi-los. Eis por que, nesta concepção, sempre houve grande cuidado para estabelecer métodos experimentais rigorosos, pois deles dependia a formulação da teoria e a definição da objetividade investigada.

Essas duas concepções de cientificidade possuíam o mesmo pressuposto, embora o realizassem de maneiras diferentes. Ambas consideravam que a teoria científica

era uma explicação e uma representação verdadeira da própria realidade, tal como esta é em si mesma. A ciência era uma espécie de raio-X da realidade. A concepção racionalista era **hipotético-dedutiva**, isto é, definia o objeto e suas leis e disso deduzia propriedades, efeitos posteriores, previsões. A concepção empirista era **hipotético-indutiva**, isto é, apresentava suposições sobre o objeto, realizava observações e experimentos e chegava à definição dos fatos, às suas leis, suas propriedades, seus efeitos posteriores e previsões.

A concepção construtivista – iniciada no século passado – considera a ciência uma construção de modelos explicativos para a realidade e não uma representação da própria realidade. O cientista combina dois procedimentos – um, vindo do racionalismo, e outro, vindo do empirismo – e a eles acrescenta um terceiro, vindo da idéia de conhecimento aproximativo e corrigível.

Como o racionalista, o cientista construtivista exige que o método lhe permita e lhe garanta estabelecer axiomas, postulados, definições e deduções sobre o objeto científico. Como o empirista, o construtivista exige que a experimentação guie e modifique axiomas, postulados, definições e demonstrações. No entanto, porque considera o objeto uma construção lógico-intelectual e uma construção experimental feita em laboratório, o cientista não espera que seu trabalho apresente a realidade em si mesma, mas ofereça estruturas e modelos de funcionamento da realidade, explicando os fenômenos observados. Não espera, portanto, apresentar uma verdade absoluta e sim uma verdade aproximada que pode ser corrigida, modificada, abandonada por outra mais adequada aos fenômenos. São três as exigências de seu ideal de cientificidade:

1. que haja coerência (isto é, que não haja contradições) entre os princípios que orientam a teoria;

2. que os modelos dos objetos (ou estruturas dos fenômenos) sejam construídos com base na observação e na experimentação;

3. que os resultados obtidos possam não só alterar os modelos construídos, mas também alterar os próprios princípios da teoria, corrigindo-a.

Diferenças entre a ciência antiga e a moderna

Quando apresentamos os ideais de cientificidade, dissemos que tanto o ideal racionalista quanto o empirista se iniciaram com os gregos. Isso, porém, não significa que a concepção antiga e a moderna (século XVII) de ciência sejam idênticas.

Tomemos um exemplo que nos ajude a perceber algumas das diferenças entre antigos e modernos.

Aristóteles escreveu uma *Física*. O objeto físico ou natural, diz Aristóteles, possui duas características principais: em primeiro lugar, existe e opera independentemente da presença, da vontade e da ação humanas; em segundo lugar, é um ser em movimento, isto é, em devir, sofrendo alterações qualitativas,

quantitativas e locais; nasce, vive e morre ou desaparece. A *Física* estuda, portanto, os seres naturais submetidos à mudança.

O mundo, escreve Aristóteles, divide-se em duas grandes regiões naturais, cuja diferença é dada pelo tipo de substância, de matéria e de forma dos seres de cada uma delas. A região celeste, formada de Sete Céus ou Sete Esferas, onde estão os astros, tem como substância o **éter**, matéria sutil e diáfana, forma universal que não sofre mudanças qualitativas nem quantitativas, mas apenas a mudança ou movimento local, realizando eternamente o mais perfeito dos movimentos, o circular. A segunda região é a sublunar ou terrestre - nosso mundo -, constituída por quatro substâncias ou elementos – terra, água, ar e fogo -, de cujas combinações surgem todos os seres. São substâncias fortemente materiais e, portanto (como vimos no estudo da metafísica aristotélica), fortemente potenciais ou virtuais, transformando-se sem cessar. A região sublunar é o mundo das mudanças de forma, ou da passagem contínua de uma forma a outra, para atualizar o que está em potência na matéria.

Os seres físicos não se movem da mesma maneira (não se transformam nem se deslocam da mesma maneira). Seus movimentos e mudanças dependem da qualidade de suas matérias e da quantidade em que cada um dos quatro elementos materiais existe combinado com os outros num corpo.

Deixemos de lado todas as modalidades de movimentos estudadas por Aristóteles e examinemos apenas uma: o movimento local. Os corpos, diz o filósofo, procuram atualizar suas potências materiais, atualizando-se em formas diferentes. Cada modalidade de matéria realiza sua forma perfeita de maneira diferente das outras.

No caso do movimento local, a matéria define **lugares naturais**, isto é, locais onde ela se atualiza ou se realiza melhor do que em outros. Assim, os corpos pesados (nos quais predomina o elemento terra) têm como lugar natural o centro da Terra e por isso o movimento local natural dos pesados é a queda. Os corpos leves (nos quais predomina o elemento fogo) têm como lugar natural o céu e por isso seu movimento local natural é subir. Os corpos não inteiramente leves (nos quais predomina o elemento ar) buscam seu lugar natural no espaço rarefeito e por isso seu movimento local natural é flutuar. Enfim, os corpos não totalmente pesados (nos quais predomina o elemento água) buscam seu lugar natural no líquido e por isso seu movimento local natural é boiar nas águas.

Além dos movimentos naturais, os corpos podem ser submetidos a movimentos violentos, isto é, àqueles que contrariam sua natureza e os impedem de alcançar seu lugar natural. Por exemplo, quando o arqueiro lança uma flecha, imprime nela um movimento violento, pois força-a a permanecer no ar, embora seu lugar natural seja a terra e seu movimento natural seja a queda.

Este pequeno resumo da *Física* aristotélica nos mostra algumas características marcantes da ciência antiga:

? é uma ciência baseada nas qualidades percebidas nos corpos (leve, pesado, líquido, sólido, etc.);

? é uma ciência baseada em distinções qualitativas do espaço (alto, baixo, longe, perto, celeste, sublunar);

? é uma ciência baseada na metafísica da identidade e da mudança (perfeição imóvel, imperfeição móvel);

? é uma ciência que estabelece leis diferentes para os corpos segundo sua matéria e sua forma, ou segundo sua substância;

? como conseqüência das características anteriores, é uma ciência que concebe a realidade natural como um modelo hierárquico no qual os seres possuem um lugar natural de acordo com sua perfeição, hierarquizando-se em graus que vão dos inferiores aos superiores.

Quando comparamos a física de Aristóteles com a moderna, isto é, a que foi elaborada por Galileu e Newton, podemos notar as grandes diferenças:

? para a física moderna, o espaço é aquele definido pela geometria, portanto, homogêneo, sem distinções qualitativas entre alto, baixo, frente, atrás, longe, perto. É um espaço onde todos os pontos são reversíveis ou equivalentes, de modo que não há "lugares naturais" qualitativamente diferenciados;

? os objetos físicos investigados pelo cientista começam por ser purificados de todas as qualidades sensoriais – cor, tamanho, odor, peso, matéria, forma, líquido, sólido, leve, grande, pequeno, etc. -, isto é, de todas as qualidades sensíveis, porque estas são meramente subjetivas. O objeto é definido por propriedades objetivas gerais, válidas para todos os seres físicos: massa, volume, figura. Torna-se irrelevante o tipo de matéria, de forma ou de substância de um corpo, pois todos se comportam fisicamente da mesma maneira. Torna-se inútil a distinção entre um mundo celeste e um mundo sublunar, pois astros e corpos terrestres obedecem às mesmas leis universais da física;

? a física estuda o movimento não como alteração qualitativa e quantitativa dos corpos, mas como deslocamento espacial que altera a massa, o volume e a velocidade dos corpos. O movimento e o repouso são as propriedades físicas objetivas de todos os corpos da Natureza e todos eles obedecem às mesmas leis – aquelas que Galileu formulou com base no princípio da inércia (um corpo se mantém em movimento indefinidamente, a menos que encontre um outro que lhe faça obstáculo ou que o desvie de seu trajeto); e aquelas formuladas por Newton, com base no princípio universal da gravitação (a toda ação corresponde uma reação que lhe é igual e contrária). Não há diferença entre movimento natural e movimento violento, pois todo e qualquer movimento obedece às mesmas leis;

? a Natureza é um complexo de corpos formados por proporções diferentes de movimento e de repouso, articulados por relações de causa e efeito, sem finalidade, pois a idéia de finalidade só existe para os seres humanos dotados de

razão e vontade. Os corpos não se movem, portanto, em busca de perfeição, mas porque a causa eficiente do movimento os faz moverem-se. A física é uma mecânica universal.

A física da Natureza se torna geométrica, experimental, quantitativa, causal ou mecânica (relações entre a causa eficiente e seus efeitos) e suas leis têm valor universal, independentemente das qualidades sensíveis das coisas. Terra, mar e ar obedecem às mesmas leis naturais. A Natureza é a mesma em toda parte e para todos os seres, não existindo hierarquias ou graus de imperfeição-perfeição, inferioridade-superioridade.

Há, ainda, uma outra diferença profunda entre a ciência antiga e a moderna. A primeira era uma ciência teorética, isto é, apenas contemplava os seres naturais, sem jamais imaginar intervir neles ou sobre eles. A técnica era um saber empírico, ligado a práticas necessárias à vida e nada tinha a oferecer à ciência nem a receber dela. Numa sociedade escravista, que deixava tarefas, trabalhos e serviços aos escravos, a técnica era vista como uma forma menor de conhecimento.

Duas afirmações mostram a diferença dos modernos em relação aos antigos: a afirmação do filósofo inglês Francis Bacon, para quem "saber é poder", e a afirmação de Descartes, para quem "a ciência deve tornar-nos senhores da Natureza". A ciência moderna nasce vinculada à idéia de intervir na Natureza, de conhecê-la para apropriar-se dela, para controlá-la e dominá-la. A ciência não é apenas contemplação da verdade, mas é sobretudo o exercício do poderio humano sobre a Natureza. Numa sociedade em que o capitalismo está surgindo e, para acumular o capital, deve ampliar a capacidade do trabalho humano para modificar e explorar a Natureza, a nova ciência será inseparável da técnica.

Na verdade, é mais correto falar em **tecnologia** do que em **técnica**. De fato, a técnica é um conhecimento empírico, que, graças à observação, elabora um conjunto de receitas e práticas para agir sobre as coisas. A tecnologia, porém, é um saber teórico que se aplica praticamente.

Por exemplo, um relógio de sol é um objeto técnico que serve para marcar horas seguindo o movimento solar no céu. Um cronômetro, porém, é um objeto tecnológico: por um lado, sua construção pressupõe conhecimentos teóricos sobre as leis do movimento (as leis do pêndulo) e, por outro lado, seu uso altera a percepção empírica e comum dos objetos, pois serve para medir aquilo que nossa percepção não consegue perceber. Uma lente de aumento é um objeto técnico, mas o telescópio e o microscópio são objetos tecnológicos, pois sua construção pressupõe o conhecimento das leis científicas definidas pela óptica. Em outras palavras, um objeto é tecnológico quando sua construção pressupõe um saber científico e quando seu uso interfere nos resultados das pesquisas científicas. A ciência moderna tornou-se inseparável da tecnologia.

As mudanças científicas

Vimos até aqui duas grandes mudanças na ciência. A primeira delas se refere à passagem do racionalismo e empirismo ao construtivismo, isto é, de um ideal de cientificidade baseado na idéia de que a ciência é uma representação da realidade tal como ela é em si mesma, a um ideal de cientificidade baseado na idéia de que o objeto científico é um modelo construído e não uma representação do real, uma aproximação sobre o modo de funcionamento da realidade, mas não o conhecimento absoluto dela. A segunda mudança refere-se à passagem da ciência antiga – teorética, qualitativa – à ciência moderna – tecnológica, quantitativa. Por que houve tais mudanças no pensamento científico?

Durante certo tempo, julgou-se que a ciência (como a sociedade) evolui e progride. Evolução e progresso são duas idéias muito recentes – datam dos séculos XVIII e XIX -, mas muito aceitas pelas pessoas. Basta ver o lema da bandeira brasileira para perceber como as pessoas acham natural falar em "Ordem e Progresso".

As noções de evolução e de progresso partem da suposição de que o tempo é uma linha reta contínua e homogênea (como a imagem do rio, que vimos ao estudar a metafísica). O tempo seria uma sucessão contínua de instantes, momentos, fases, períodos, épocas, que iriam se somando uns aos outros, acumulando-se de tal modo que o que acontece depois é o resultado melhorado do que aconteceu antes. Contínuo e cumulativo, o tempo seria um aperfeiçoamento de todos os seres (naturais e humanos).

Evolução e progresso são a crença na superioridade do presente em relação ao passado e do futuro em relação ao presente. Assim, os europeus civilizados seriam superiores aos africanos e aos índios, a física galileana-newtoniana seria superior à aristotélica, a física quântica seria superior à de Galileu e de Newton.

Evoluir significa: tornar-se superior e melhor do que se era antes. Progredir significa: ir num rumo cada vez melhor na direção de uma finalidade superior.

Evolução e progresso também supõem o tempo como uma série linear de momentos ligados por relações de causa e efeito, em que o passado é causa e o presente, efeito, vindo a tornar-se causa do futuro. Vemos essa idéia aparecer quando, por exemplo, os manuais de História apresentam as "influências" que um acontecimento anterior teria tido sobre um outro, posterior.

Evoluir e progredir pressupõem uma concepção de História semelhante à que a biologia apresenta quando fala em germe, semente ou larva. O germe, a semente ou a larva são entes que contêm neles mesmos tudo o que lhes acontecerá, isto é, o futuro já está contido no ponto inicial de um ser, cuja história ou cujo tempo nada mais é do que o desdobrar ou o desenvolver pleno daquilo que ele já era potencialmente.

Essa idéia encontra-se presente, por exemplo, na distinção entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Quando digo que um país é ou está desenvolvido, digo que sei que alcançou a finalidade à qual estava destinado desde que surgiu. Quando digo que um país é ou está subdesenvolvido, estou dizendo que a finalidade – que é a mesma para ele e para o desenvolvido – ainda não foi, mas deverá ser alcançada em algum momento do tempo. Não por acaso, as expressões desenvolvido e subdesenvolvido foram usadas para substituir duas outras, tidas como ofensivas e agressivas: países adiantados e países atrasados, isto é, países evoluídos e não evoluídos, países com progresso e sem progresso.

Em resumo, evolução e progresso pressupõem: continuidade temporal, acumulação causal dos acontecimentos, superioridade do futuro e do presente com relação ao passado, existência de uma finalidade a ser alcançada.

Supunha-se que as mudanças científicas indicavam evolução ou progresso dos conhecimentos humanos.

Desmentindo a evolução e o progresso científicos

A Filosofia das Ciências, estudando as mudanças científicas, impôs um desmentido às idéias de evolução e progresso. Isso não quer dizer que a Filosofia das Ciências viesse a falar em atraso e regressão científica, pois essas duas noções são idênticas às de evolução e progresso, apenas com o sinal trocado (em vez de caminhar causal e continuamente para frente, caminhar-se-ia causal e continuamente para trás). O que a Filosofia das Ciências compreendeu foi que as elaborações científicas e os ideais de cientificidade são **diferentes** e **descontínuos**.

Quando, por exemplo, comparamos a geometria clássica ou geometria euclidiana (que opera com o espaço plano) e a geometria contemporânea ou topológica (que opera com o espaço tridimensional), vemos que não se trata de duas etapas ou de duas fases sucessivas da mesma ciência geométrica, e sim de duas geometrias diferentes, com princípios, conceitos, objetos, demonstrações completamente diferentes. Não houve evolução e progresso de uma para outra, pois são duas geometrias diversas e não geometrias sucessivas.

Quando comparamos as físicas de Aristóteles, Galileu-Newton e Einstein, não estamos diante de uma mesma física, que teria evoluído ou progredido, mas diante de três físicas diferentes, baseadas em princípios, conceitos, demonstrações, experimentações e tecnologias completamente diferentes. Em cada uma delas, a idéia de Natureza é diferente; em cada uma delas os métodos empregados são diferentes; em cada uma delas o que se deseja conhecer é diferente.

Quando comparamos a biologia genética de Mendel e a genética formulada pela bioquímica (baseada na descoberta de enzimas, de proteínas do ADN ou código genético), também não encontramos evolução e progresso, mas diferença e

descontinuidade. Assim, por exemplo, o modelo explicativo que orientava o trabalho de Mendel era o da relação sexual como um encontro entre duas entidades diferentes – o espermatozóide e o óvulo -, enquanto o modelo que orienta a genética contemporânea é o da cibernética e da teoria da informação.

Quando comparamos a ciência da linguagem do século XIX (que era baseada nos estudos de filologia, isto é, nos estudos da origem e da história das palavras) com a lingüística contemporânea (que, como vimos no capítulo dedicado à linguagem, estuda estruturas), vemos duas ciências diferentes. E o mesmo pode ser dito de todas as ciências.

Verificou-se, portanto, uma descontinuidade e uma diferença temporal entre as teorias científicas como conseqüência não de uma forma mais evoluída, mais progressiva ou melhor de fazer ciência, e sim como resultado de diferentes maneiras de conhecer e construir os objetos científicos, de elaborar os métodos e inventar tecnologias. O filósofo Gaston Bachelard criou a expressão **ruptura epistemológica**[x] para explicar essa descontinuidade no conhecimento científico.

Rupturas epistemológicas e revoluções científicas

Um cientista ou um grupo de cientistas começam a estudar um fenômeno empregando teorias, métodos e tecnologias disponíveis em seu campo de trabalho. Pouco a pouco, descobrem que os conceitos, os procedimentos, os instrumentos existentes não explicam o que estão observando nem levam aos resultados que estão buscando. Encontram, diz Bachelard, um "obstáculo epistemológico".

Para superar o obstáculo epistemológico, o cientista ou grupo de cientistas precisam ter a coragem de dizer: **Não**. Precisam dizer não à teoria existente e aos métodos e tecnologias existentes, realizando a ruptura epistemológica. Esta conduz à elaboração de novas teorias, novos métodos e tecnologias, que afetam todo o campo de conhecimentos existentes.

Uma nova concepção científica emerge, levando tanto a incorporar nela os conhecimentos anteriores, quanto a afastá-los inteiramente. O filósofo da ciência Khun designa esses momentos de ruptura epistemológica e de criação de novas teorias com a expressão **revolução científica**, como, por exemplo, a revolução copernicana, que substituiu a explicação geocêntrica pela heliocêntrica.

Segundo Khun, um campo científico é criado quando métodos, tecnologias, formas de observação e experimentação, conceitos e demonstrações formam um todo sistemático, uma teoria que permite o conhecimento de inúmeros fenômenos. A teoria se torna um modelo de conhecimento ou um paradigma científico. Em tempos normais, um cientista, diante de um fato ou de um fenômeno ainda não estudado, usa o modelo ou o paradigma científico existente. Uma revolução científica acontece quando o cientista descobre que os paradigmas disponíveis não conseguem explicar um fenômeno ou um fato novo,

sendo necessário produzir um outro paradigma, até então inexistente e cuja necessidade não era sentida pelos investigadores.

A ciência, portanto, não caminha numa via linear contínua e progressiva, mas por saltos ou revoluções.

Assim, quando a idéia de próton-elétron-nêutron entra na física, a de vírus entra na biologia, a de enzima entra na química ou a de fonema entra na lingüística, os paradigmas existentes são incapazes de alcançar, compreender e explicar esses objetos ou fenômenos, exigindo a criação de novos modelos científicos.

Por que, então, temos a ilusão de progresso e de evolução? Por dois motivos principais:

1. do lado do cientista, porque este sente que sabe mais e melhor do que antes, já que o paradigma anterior não lhe permitia conhecer certos objetos ou fenômenos. Como trabalhava com uma tradição científica e a abandonou, tem o sentimento de que o passado estava errado, era inferior ao presente aberto por seu novo trabalho. Não é ele, mas o filósofo da ciência que percebe a ruptura e a descontinuidade e, portanto, a diferença temporal. Do lado do cientista, o progresso é uma vivência subjetiva;

2. do lado dos não-cientistas, porque vivemos sob a ideologia do progresso e da evolução, do "novo" e do "fantástico". Além disso, vemos os resultados tecnológicos das ciências: naves espaciais, computadores, satélites, fornos de microondas, telefones celulares, cura de doenças julgadas incuráveis, objetos plásticos descartáveis, e esses resultados tecnológicos são apresentados pelos governos, pelas empresas e pela propaganda como "signos do progresso" e não da diferença temporal. Do lado dos não-cientistas, o progresso é uma crença ideológica.

Há, porém, uma razão mais profunda para nossa crença no progresso. Desde a Antiguidade, conhecer sempre foi considerado o meio mais precioso e eficaz para combater o medo, a superstição e as crendices. Ora, no caso da modernidade, o vínculo entre ciência e aplicação prática dos conhecimentos (tecnologias) fez surgirem objetos que não só facilitaram a vida humana (meios de transporte, de iluminação, de comunicação, de cultivo do solo, etc.), mas aumentaram a esperança de vida (remédios, cirurgias, etc.). Do ponto de vista dos resultados práticos, sentimos que estamos em melhores condições que os antigos e por isso falamos em evolução e progresso.

Do ponto de vista das próprias teorias científicas, porém, a noção de progresso não possui fundamento, como explicamos acima.

Falsificação X revolução

Vimos que a ciência contemporânea é construtivista, julgando que fatos e fenômenos novos podem exigir a elaboração de novos métodos, novas tecnologias e novas teorias.

Alguns filósofos da ciência, entre os quais Karl Popper, afirmaram que a reelaboração científica decorre do fato de ter havido uma mudança no conceito filosófico-científico da verdade. Esta, como já vimos, foi considerada durante muitos séculos como a correspondência exata entre uma idéia ou um conceito e a realidade. Vimos também que, no século passado, foi proposta uma teoria da verdade como coerência interna entre conceitos. Na concepção anterior, o falso acontecia quando uma idéia não correspondia à coisa que deveria representar. Na nova concepção, o falso é a perda da coerência de uma teoria, a existência de contradições entre seus princípios ou entre estes e alguns de seus conceitos.

Popper afirma que as mudanças científicas são uma conseqüência da concepção da verdade como coerência teórica. E propõe que uma teoria científica seja avaliada pela possibilidade de ser falsa ou falsificada.

Uma teoria científica é boa, diz Popper, quanto mais estiver aberta a fatos novos que possam tornar falsos os princípios e os conceitos em que se baseava. Assim, o valor de uma teoria não se mede por sua verdade, mas pela possibilidade de ser falsa. A **falseabilidade** seria o critério de avaliação das teorias científicas e garantiria a idéia de progresso científico, pois é a **mesma** teoria que vai sendo corrigida por fatos novos que a falsificam.

A maioria dos filósofos da ciência, entre os quais Khun, demonstrou o absurdo da posição de Popper. De fato, dizem eles, jamais houve um único caso em que uma teoria pudesse ser falsificada por fatos científicos. Jamais houve um único caso em que um fato novo garantisse a coerência de uma teoria, bastando impor a ela mudanças totais.

Cada vez que fatos provocaram verdadeiras e grandes mudanças teóricas, essas mudanças não foram feitas no sentido de “melhorar” ou “aprimorar” uma teoria existente, mas no sentido de abandoná-la por uma outra. O papel do fato científico não é o de falsear ou falsificar uma teoria, mas de provocar o surgimento de uma nova teoria verdadeira. É o verdadeiro e não o falso que guia o cientista, seja a verdade entendida como correspondência entre idéia e coisa, seja entendida como coerência interna das idéias.

Classificação das ciências

Ciência, no singular, refere-se a um modo e a um ideal de conhecimento que examinamos até aqui. Ciências, no plural, refere-se às diferentes maneiras de realização do ideal de cientificidade, segundo os diferentes fatos investigados e os diferentes métodos e tecnologias empregados.

A primeira classificação sistemática das ciências de que temos notícia foi a de Aristóteles, à qual já nos referimos no início deste livro. O filósofo grego empregou três critérios para classificar os saberes:

? critério da ausência ou presença da ação humana nos seres investigados, levando à distinção entre as ciências teoréticas (conhecimento dos seres que

existem e agem independentemente da ação humana) e ciências práticas (conhecimento de tudo quanto existe como efeito das ações humanas);

? critério da imutabilidade ou permanência e da mutabilidade ou movimento dos seres investigados, levando à distinção entre metafísica (estudo do Ser enquanto Ser, fora de qualquer mudança), física ou ciências da Natureza (estudo dos seres constituídos por matéria e forma e submetidos à mudança ou ao movimento) e matemática (estudo dos seres dotados apenas de forma, sem matéria, imutáveis, mas existindo nos seres naturais e conhecidos por abstração);

? critério da modalidade prática, levando à distinção entre ciências que estudam a **práxis** (a ação ética, política e econômica, que tem o próprio agente como fim) e as técnicas (a fabricação de objetos artificiais ou a ação que tem como fim a produção de um objeto diferente do agente).

Com pequenas variações, essa classificação foi mantida até o século XVII, quando, então, os conhecimentos se separaram em filosóficos, científicos e técnicos. A partir dessa época, a Filosofia tende a desaparecer nas classificações científicas (é um saber diferente do científico), assim como delas desaparecem as técnicas. Das inúmeras classificações propostas, as mais conhecidas e utilizadas foram feitas por filósofos franceses e alemães do século XIX, baseando-se em três critérios: tipo de objeto estudado, tipo de método empregado, tipo de resultado obtido. Desses critérios e da simplificação feita sobre as várias classificações anteriores, resultou aquela que se costuma usar até hoje:

? ciências matemáticas ou lógico-matemáticas (aritmética, geometria, álgebra, trigonometria, lógica, física pura, astronomia pura, etc.);

? ciências naturais (física, química, biologia, geologia, astronomia, geografia física, paleontologia, etc.);

? ciências humanas ou sociais (psicologia, sociologia, antropologia, geografia humana, economia, lingüística, psicanálise, arqueologia, história, etc.);

? ciências aplicadas (todas as ciências que conduzem à invenção de tecnologias para intervir na Natureza, na vida humana e nas sociedades, como por exemplo, direito, engenharia, medicina, arquitetura, informática, etc.).

Cada uma das ciências subdivide-se em ramos específicos, com nova delimitação do objeto e do método de investigação. Assim, por exemplo, a física subdivide-se em mecânica, acústica, óptica, etc.; a biologia em botânica, zoologia, fisiologia, genética, etc.; a psicologia subdivide-se em psicologia do comportamento, do desenvolvimento, psicologia clínica, psicologia social, etc. E assim sucessivamente, para cada uma das ciências. Por sua vez, os próprios ramos de cada ciência subdividem-se em disciplinas cada vez mais específicas, à medida que seus objetos conduzem a pesquisas cada vez mais detalhadas e especializadas.

A ciência exemplar: a matemática

A matemática nasce de necessidades práticas: contar coisas e medir terrenos. Os primeiros a sistematizar modos de contar foram os orientais e, particularmente, os fenícios, povo comerciante que desenvolveu uma contabilidade, que posteriormente iria transformar-se em aritmética. Os primeiros a sistematizar modos de medir foram os egípcios, que precisavam, após cada cheia do rio Nilo, redistribuir as terras, medindo os terrenos. Criaram a agrimensura, de onde viria a geometria.

Foram os gregos que transformaram a arte de contar e de medir em ciências: a aritmética e a geometria são as duas primeiras ciências matemáticas, definindo o campo matemático como ciência da quantidade e do espaço, tendo por objetos números, figuras, relações e proporções. Após os gregos, foram os pensadores árabes que deram o impulso à matemática, descobrindo, entre coisas, o **zero**, desconhecido dos antigos.

Embora, no início, as matemáticas estivessem muito próximas da experiência sensorial – os números referiam-se às coisas contadas e as figuras representavam objetos existentes -, pouco a pouco afastaram-se do sensorial, rumando para a atividade pura do pensamento.

Por esse motivo, Platão exigia que a formação filosófica fosse feita através das matemáticas, por serem elas puramente intelectuais, seus objetos verdadeiros sendo conhecidos por meio de princípios e demonstrações universais e necessários. Também Descartes, no século XVII, afirmou que podemos duvidar de todos os nossos conhecimentos e idéias, menos da verdade dos conceitos e demonstrações matemáticos, os únicos que são indubitáveis. Platão e Descartes enfatizaram o caráter puramente intelectual e *a priori* das ciências matemáticas.

A valorização da matemática decorre de dois aspectos que a caracterizam:

1. a idealidade pura de seus objetos, que não se confundem com as coisas percebidas subjetivamente por nós; os objetos matemáticos são universais e necessários;

2. a precisão e o rigor dos princípios e demonstrações matemáticos, que seguem regras universais e necessárias, de tal modo que a demonstração de um teorema seja a mesma em qualquer época e lugar e a solução de um problema se faça pelos mesmos procedimentos em toda a época e lugar.

A universalidade e a necessidade dos objetos e instrumentos teóricos matemáticos deram à ciência matemática um valor de conhecimento excepcional, fazendo com que se tornasse o **modelo** principal de todos os conhecimentos científicos, no Ocidente; enfim, a ciência exemplar e perfeita.

Os objetos matemáticos são números e relações, figuras, volumes e proporções. Quantidade, espaço, relações e proporções definem o campo da investigação matemática, cujos instrumentos são axiomas, postulados, definições,

demonstrações e operações. Objetos e procedimentos matemáticos foram fixados, pela primeira vez, pelo grego Euclides, numa obra chamada *Elementos*.

Um axioma é um princípio cuja verdade é indubitável, necessária e evidente por si mesma, não precisando de demonstração e servindo de fundamento às demonstrações. Por exemplo: o todo é maior do que as partes; duas grandezas iguais a uma terceira são iguais entre si; a menor distância entre dois pontos é uma reta. O axioma é um princípio regulador do raciocínio matemático e, por ser universal e evidente, é *a priori*.

Um postulado é um princípio cuja evidência depende de ser aceito por todos os que realizam uma demonstração matemática. É uma proposição necessária para o encadeamento de demonstrações, embora ela mesma não possa ser demonstrada, mas aceita como verdadeira. Por exemplo: "Por um ponto tomado em um plano, não se pode traçar senão uma paralela a uma reta dada nesse plano". Os postulados são convenções básicas, aceitas por todos os matemáticos.

Uma definição pode ser nominal ou real. A definição nominal nos dá o nome do objeto matemático, dizendo o que ele é. É **analítica**, pois o predicado é a explicação do sujeito. Por exemplo: o triângulo é uma figura de três lados; o círculo é uma figura cujos pontos são eqüidistantes do centro. Uma definição real nos diz o que é o objeto designado pelo nome, isto é, oferece a **gênese** ou o modo de construção do objeto. Por exemplo: o triângulo é uma figura cujos ângulos somados são iguais à soma de dois ângulos retos; o círculo é uma figura formada pelo movimento de rotação de um semi-eixo à volta de um centro fixo.

Demonstrações e operações são procedimentos submetidos a um conjunto de regras que garantem a verdade e a necessidade do que está sendo demonstrado, ou do resultado do cálculo realizado.

A matemática é, por excelência, a ciência **hipotético-dedutiva**, porque suas demonstrações e cálculos se apóiam sobre um sistema de axiomas e postulados, a partir dos quais se constrói a dedução coerente ou o resultado necessário do cálculo.

Um tema muito discutido na Filosofia das Ciências refere-se à natureza dos objetos e princípios matemáticos.

São eles uma abstração e uma purificação dos dados de nossa experiência sensível? Originam-se da percepção? Ou são realidades ideais, alcançadas exclusivamente pelas operações do pensamento puro? São inteiramente *a priori*? Existem em si e por si mesmos, de tal modo que nosso pensamento simplesmente os descobre? Ou são construções perfeitas conseguidas pelo pensamento humano? Essas perguntas tornaram-se necessárias por vários motivos.

Em primeiro lugar, porque uma corrente filosófica, iniciada com Pitágoras e Platão, mantida por Galileu, Descartes, Newton e Leibniz, afirma que o mundo é

em si mesmo matemático, isto é, a estrutura da realidade é de tipo matemático. Essa concepção garantiu o surgimento da física matemática moderna.

Em segundo lugar, porque o desenvolvimento da álgebra contemporânea e das chamadas geometrias não-euclidianas (ou geometrias imaginárias) deram à matemática uma liberdade de criação teórica sem precedentes, justamente por haver abandonado a idéia de que a estrutura da realidade é matemática. Nesse segundo caso, como já dizia Kant, a matemática é uma pura invenção do espírito humano, uma construção imaginária rigorosa e perfeita, mas sem objetos correspondentes no mundo.

Em terceiro lugar, porque, em nosso século, o avanço da criação e da construção matemáticas foi decisivo para o surgimento da teoria da relatividade, na física, da teoria das valências, na química, e da teoria sobre o ácido desoxirribonucléico, na biologia. Em outras palavras, quanto mais avançou a invenção e a criação matemática, tanto mais ela tornou-se útil para as ciências da Natureza, fazendo com que, agora, tenhamos que indagar: Os objetos matemáticos existem realmente (como queriam Platão, Galileu e Descartes), formando a estrutura do mundo, ou esta é uma pura construção teórica e por isso pode valer-se da construção matemática?

Capítulo 3
As ciências da Natureza

O campo das ciências da Natureza

As ciências da Natureza estudam duas ordens de fenômenos: os físicos e os vitais, ou as coisas e os organismos vivos. Constituem, assim, duas grandes ciências: a física, de que fazem parte a química, a mecânica, a óptica, a acústica, a astronomia, o estudo dos sólidos, líquidos e gasosos, etc., e a biologia, ramificada em fisiologia, botânica, zoologia, paleontologia, anatomia, genética, etc.

Em qualquer das três concepções de ciência que vimos no capítulo anterior, considera-se que as ciências da Natureza:

? estudam fatos observáveis que podem ser submetidos aos procedimentos de experimentação;

? estabelecem leis que exprimem relações necessárias e universais entre os fatos investigados e que são de tipo causal;

? concebem a Natureza como um conjunto articulado de seres e acontecimentos interdependentes, ligados ou por relações necessárias de causa e efeito, subordinação e dependência, ou por relações entre funções invariáveis e ações variáveis;

? buscam constâncias, regularidades, freqüências e invariantes dos fenômenos, isto é, seus modos de funcionamento e de relacionamento, bem como estabelecem os meios teóricos para a previsão de novos fatos.

Desde Aristóteles, as ciências da Natureza desenvolveram-se graças ao papel conferido às observações e, mais tarde, à observação controlada, isto é, à experimentação (o laboratório com seus instrumentos tecnológicos de precisão e medida). A experimentação é a decisão do cientista de intervir no curso de um fenômeno, modificando as condições de seu aparecimento e desenvolvimento, a fim de encontrar invariantes e constantes que definem o objeto como tal.

A experimentação permite ao cientista formular hipóteses sobre o fenômeno. Uma hipótese é uma conjectura racional feita após um grande número de observações e experimentos; é uma tese que precisa ser confirmada ou verificada por meio de novas observações e experimentos. A intervenção científica sobre os fenômenos se torna cada vez mais acurada, graças à invenção dos objetos tecnológicos de pesquisa (balanças, termômetros, termostatos, barômetros,

aparelhos para produzir vácuo, microscópios e telescópios, cronômetros, tubos e curvetas, câmaras escuras ou iluminadas com raios especiais, computadores, etc.).

O método experimental é hipotético-indutivo e hipotético-dedutivo. **Hipotético-indutivo**: o cientista observa inúmeros fatos variando as condições da observação; elabora uma hipótese e realiza novos experimentos ou induções para confirmar ou negar a hipótese; se esta for confirmada, chega-se à lei do fenômeno estudado. **Hipotético-dedutivo**: tendo chegado à lei, o cientista pode formular novas hipóteses, deduzidas do conhecimento já adquirido, e com elas prever novos fatos, ou formular novas experiências, que o levam a conhecimentos novos. A lei científica obtida por via indutiva ou dedutiva permite descrever, interpretar e compreender um campo de fenômenos semelhantes e prever novos, a partir dos primeiros.

A previsão é uma das maneiras pelas quais o ideal moderno da ciência – dominar e controlar a Natureza – se manifesta e se realiza. Uma teoria científica permite construir objetos tecnológicos para novas pesquisas e a previsão ou previsibilidade dos fenômenos permite empregar as tecnologias com fins práticos, criando a ciência natural aplicada.

Os objetos técnicos que usamos em nossa vida cotidiana – ônibus, automóvel, avião, lâmpada, liquidificador, máquina de escrever, de lavar, de costurar, relógios digitais, rádio, televisão, vídeos, aparelhos de som, detergente, sabonete, desodorante, cola, adesivos, objetos plásticos, de louça, vidro, tecidos sintéticos como *nylon* e poliéster, vacinas, antibióticos, radiografias, vitaminas e proteínas em cápsulas, etc. – são ciência aplicada ou resultado prático de ciências naturais teóricas.

Necessidade e acaso

A ciência da Natureza, desde seus inícios gregos, sempre afirmou que a Natureza segue leis naturais racionais e necessárias, isto é, sempre negou que houvesse acaso ou contingência no mundo natural.

O acaso sempre foi colocado sob duas espécies de fatos: ou fatos cuja causa ainda permanece desconhecida, mas virá a ser conhecida (portanto, o acaso é apenas uma forma de ignorância); ou acontecimentos individuais, como, por exemplo, um vaso que cai sobre a cabeça de um passante (portanto, o acaso é apenas uma ocorrência singular que não afeta as leis universais da Natureza).

No século XIX, a afirmação da universalidade e da necessidade plena que governam as relações causais da Natureza levaram ao conceito de **determinismo**. O determinismo pode ser resumido da seguinte maneira:

? dado um fenômeno, sempre será possível determinar sua causa necessária;

? conhecido o estado atual de um conjunto de fatos, sempre será possível conhecer o estado subseqüente, que será seu efeito necessário. Em outras

palavras, o determinismo afirma que podemos conhecer as causas de um fenômeno atual (isto é, o estado anterior de um conjunto de fatos) e os efeitos de um fenômeno atual (isto é, o estado posterior de um conjunto de fatos).

A formulação do determinismo como princípio universal e como uma doutrina sobre a Natureza foi feita, pela primeira vez, pelo astrônomo e físico Laplace, que escreveu:

> Devemos considerar o estado presente do Universo como efeito de seu estado passado e como causa daquilo que virá a seguir. Uma inteligência que, num único instante, pudesse conhecer todas as forças existentes na Natureza e as posições de todos os seres que nela existem poderia apresentar numa única fórmula uma lei que englobaria todos os movimentos do Universo, desde os maiores até os mínimos e invisíveis. Para ela, nada seria incerto e, aos seus olhos, o passado, o futuro e o presente seriam um único e só tempo.

O determinismo universal é, assim, a afirmação do princípio da razão suficiente, ou da causalidade, e da idéia de previsibilidade absoluta dos fenômenos naturais. As leis exprimem essa causalidade e essa previsibilidade e, por isso, não existe acaso no Universo.

Evidentemente, o cientista admitia que, para nós, seres humanos que não podemos conhecer de uma só vez a totalidade do real, existia o acaso. Caminhando por uma rua, para ir ao mercado, posso passar sob uma janela, da qual despenca um vaso, que cai sobre minha cabeça e, em vez de ir ao mercado, vou parar num hospital. Foi um acaso.

No entanto, para esse cientista, minha ida pela rua é necessária do ponto de vista da anatomia e da fisiologia de meu corpo; passar por uma rua determinada é necessário se, por exemplo, ficar estabelecido geométrica e geograficamente que é o trajeto mais simples e mais rápido para chegar ao mercado; pela posição do vaso na janela, pelo vento ou pelo toque de alguma coisa nele, é necessário, segundo a lei universal da gravitação, que ele caia. O que é o acaso? O encontro fortuito de séries de acontecimentos independentes, cada uma delas perfeitamente necessária e causal em si mesma.

Uma outra situação em que se falava de acaso refere-se aos chamados "jogos de azar", como cara-e-coroa, roleta, certos jogos de cartas, o jogo de dados. Ora, dizia o cientista, aqui também não há propriamente acaso. Desde o século XVII, com pensadores como Pascal, Leibniz, Newton e, posteriormente, Fermat, conhecemos os estudos matemáticos chamados **cálculo de probabilidades**. Em cada um desses "jogos de azar", considerando o número de objetos (uma moeda, dois dados, vinte cartas, etc.), o número de jogadores e o número de partidas, é possível calcular todos os resultados possíveis e quais são as probabilidades maiores e menores de cada resultado. Para um computador, por exemplo, não haverá acaso algum, mas determinismo completo.

A idéia de necessidade probabilística ou estatística tornou-se um instrumento teórico de grande importância para aqueles ramos das ciências naturais que lidam com fatos complexos, como, por exemplo, o estudo dos gases, pela química, pois, nesse caso, o número de moléculas é quase ilimitado e as relações de causa e efeito só podem ser estabelecidas estatisticamente, pelo cálculo de probabilidades. As leis assim obtidas são conhecidas com o nome de **leis dos grandes números** e se exprimem em gráficos, curvas, relações entre funções e variáveis, médias. Com essas leis, o acaso estava excluído e os dois princípios do determinismo estavam mantidos, ainda que, no caso dos fenômenos microscópicos altamente complexos, a noção de causa tivesse sido substituída pela de freqüência estatística.

Acaso ou indeterminação

A física contemporânea, no entanto, trouxe de volta o acaso. Entre os vários estudos e várias teorias contemporâneas, vamos mencionar apenas três aspectos com os quais podemos perceber como e por que o acaso ressurgiu nas ciências naturais.

O pleno funcionamento do princípio da razão suficiente ou da causalidade e do determinismo universal exige que seja mantida a idéia de substância, isto é, de uma realidade que permaneça idêntica a si mesma, seja causa de alguma coisa e efeito de alguma outra. Essa realidade pode ser uma matéria, uma energia, uma massa, um volume, mas tem que ser alguma coisa com propriedades determináveis, constantes e que possam ser conhecidas. Deve ser uma **quantidade constante** e/ou uma **forma constante**. Ora, a microfísica ou física quântica veio mostrar que não há nem uma coisa nem outra.

O estudo do átomo de hidrogênio revelou que a quantidade de matéria ou massa não permanece constante, mas transforma-se em energia, e esta também não permanece constante, mas, o que é pior, não se transforma em coisa alguma: simplesmente se perde, desaparece, não se sabe para onde foi, nem o que lhe aconteceu. A quantidade, portanto, não permanece constante.

Ao mesmo tempo, o estudo dos átomos revelou que, dependendo da aparelhagem tecnológica usada, um corpúsculo é o que pode ser visto, mas, com outros aparelhos, em lugar de um corpúsculo, vê-se uma onda. Com isso, uma mesma realidade ou substância tanto pode ter a forma de algo que se estende no espaço (onda), quanto a de um ponto que se concentra no espaço (corpúsculo), não tendo, portanto, forma constante.

Se quantidade e forma perdem a constância, a regularidade e a freqüência, como continuar falando em causas e efeitos?

Um segundo caso, que abalou a física e ficou conhecido com o nome de **princípio de incerteza ou de indeterminação**, foi trazido pelos estudos do físico Heisenberg ao descobrir que, no nível atômico, como conseqüência dos

dois fatos que apontamos acima, conhecer o estado ou a situação atual de um fenômeno, ou um conjunto de fatos, não permite prever a situação ou o estado seguinte, nem, portanto, descobrir qual foi a situação ou o estado anterior.

O determinismo baseava-se no pressuposto de que o conhecimento físico causal exige que um fenômeno físico deva ser conhecido a partir de dois critérios simultâneos: suas propriedades geométricas (forma, figura, volume, grandeza, posição) e suas propriedades físicas ou dinâmicas (velocidade, movimento, repouso). Heisenberg descobriu que, quando conhecemos perfeitamente as propriedades geométricas de um átomo, não conseguimos conhecer suas propriedades físicas dinâmicas e vice-versa, sendo impossível determinar o estado passado e o estado futuro do fenômeno estudado, isto é, suas causas e seus efeitos.

Em outras palavras, quando se conhece a posição, não se consegue conhecer a velocidade, e quando esta é conhecida, não se consegue conhecer a posição de um corpúsculo. Há, portanto, incerteza, indeterminação do fenômeno. A microfísica é incapaz de determinar a trajetória de corpúsculos individuais.

O terceiro acontecimento que abalou o determinismo universal foi a teoria da relatividade, elaborada por Einstein. O abalo foi duplo.

Em primeiro lugar, como vimos, a ciência moderna organizou-se graças à separação entre o subjetivo e o objetivo, propondo uma idéia de observação-experimentação em que o fenômeno observado será sempre o mesmo e obedecerá às mesmas leis, seja quem for o sujeito observador.

Ora, Einstein demonstrou que o tempo é a quarta dimensão do espaço e que, na velocidade da luz, o espaço "encurva-se", "dilata-se", "contrai-se" de tal modo que afeta o tempo. Assim, alguém que estivesse na velocidade da luz atravessaria num tempo mínimo um espaço imenso, mas o que ficassem abaixo daquela velocidade sentiriam o tempo escoar lentamente ou "normalmente". Para a primeira pessoa, teriam se passado algumas horas ou dias, mas para outros, meses, anos, séculos.

Dessa maneira, Einstein demonstrou que nossa física é tal como é porque depende da observação do observador ou do sujeito do conhecimento, isto é, um sujeito do conhecimento marciano ou venusiano produzirá uma física completamente diferente da nossa, porque o espaço é relativo ao observador. Assim sendo, nossa ciência da Natureza não é universal e necessária em si mesma, mas exprime o ponto de vista do sujeito do conhecimento terrestre.

O segundo abalo provocado por Einstein refere-se à própria idéia de teoria científica da Natureza.

Uma teoria científica, como vimos, é uma explicação global para um conjunto de fatos naturais aparentemente diferentes, mas, na realidade, submetidos às mesmas leis e aos mesmos princípios. É isso que permite, por exemplo, falar na teoria

universal da gravitação, formulada por Newton, válida para os movimentos de todos os corpos do Universo, sejam eles grandes ou pequenos, leves ou pesados, celestes ou terrestres, aquáticos ou aéreos, coloridos ou sem cor, saborosos ou sem sabor, etc.

Também a idéia de teoria nos permite falar na teoria universal da relatividade, elaborada por Einstein. Que diz ela? Que a medida da velocidade do movimento, seja este qual for, é a velocidade da luz; que, nesta velocidade, toda matéria se transforma em energia, deixando, portanto, de possuir massa e volume. Do ponto de vista da velocidade da luz, a teoria da gravitação universal, baseada na relação entre movimento, massa, tempo e velocidade, não tem valor, embora continue verdadeira para os movimentos que não sejam medidos pela velocidade da luz. Mas não é só isso. Do ponto de vista da velocidade da luz, todo movimento é relativo, isto é, não há como distinguir observador e observado (fenômeno que experimentamos em nossa vida cotidiana, quando, estando numa estação ferroviária, num trem imóvel, vemos outro, paralelo ao nosso, mover-se, e temos a impressão de que é nosso trem que está em movimento; ou quando, olhando um rio veloz do alto de uma ponte, temos a impressão de que é a ponte que se move e não o rio).

Qual o problema? A existência de **três** teorias físicas simultâneas – a quântica, para os átomos; a newtoniana, para os corpos visíveis; a da relatividade, para o movimento na velocidade da luz -, regidas por conceitos e métodos diferentes, excluindo-se umas às outras e todas elas verdadeiras para os fenômenos que explicam. E mais: a física quântica desfaz a idéia de causa como quantidade e forma constantes; e a física da relatividade desfaz a idéia clássica da objetividade como separação entre sujeito e objeto do conhecimento, base da ciência moderna. Em lugar de um único paradigma científico, a física nos oferece três!

As ciências da vida

As ciências biológicas (*bios*, em grego, significa vida) ou ciências da vida fazem parte das ciências da Natureza ou ciências experimentais.

Os primeiros biólogos foram médicos: os pré-socráticos Empédocles ou Anaxágoras, e o pós-socrático Aristóteles. Para todos eles interessava, antes de tudo, determinar a fonte ou origem da vida e a localizaram no **calor**, dando-lhe como sede o fígado (Empédocles) ou o coração (Anaxágoras e Aristóteles). Além da busca do princípio vital, Aristóteles interessou-se pelo fenômeno da reprodução, distinguindo os seres vivos em vivíparos e ovíparos. E a ele devemos a classificação dos seres vivos em gêneros e espécies.

Do século XVII até a primeira metade do século XX (1939-1940), predominou na biologia a investigação fisiológica. A fisiologia interessa-se pelas **funções** realizadas pelos seres vivos: circulação do sangue (com Harvey), digestão (com Réaumur e Spallanzani), respiração (com Priestley e Lavoisier) e locomoção ou neuromusculatura (com Haller e Whytt). A seguir, o interesse fisiológico dirigiu-

se para o estudo do funcionamento específico dos vários órgãos e seus tecidos e, finalmente, para a investigação das células. Foi no estudo celular que, no século XIX, Mendel deu início ao que iria tornar-se o centro da biologia do nosso século: a genética.

Todo problema epistemológico das ciências biológicas consiste em saber se os procedimentos e os conceitos usados pela física e pela química podem ser empregados para a investigação do fenômeno da vida.

De fato, a biologia partiu da distinção entre seres inorgânicos e seres orgânicos – plantas e animais – para distinguir os fenômenos vitais dos fatos físicos e químicos. Entretanto, dois acontecimentos puseram em dúvida a descontinuidade entre a matéria (inorgânica) e a vida (orgânica). Em primeiro lugar, no século XIX, a síntese química da uréia, que revelou fenômenos químicos como essenciais ao processo vital, dando origem à bioquímica. Em segundo lugar, no século passado, a descoberta das nucleoproteínas revelou que os corpos químicos (as **moléculas**) e os corpos vivos (as **células**) comportam-se da mesma maneira. Os estudos de bacteriologia, dos corpos cancerígenos, assim como os trabalhos de embriologia e a descoberta dos vírus foram na mesma direção, revelando profundas semelhanças entre fatos químicos e vitais.

No entanto, apesar das discussões sobre a essência da vida não terem chegado a conclusões definitivas, a biologia distingue os seres inorgânicos e os vivos definindo estes últimos pelas idéias de **célula** e **funções** realizadas pela célula, unidade vital e orgânica básica. A vida caracteriza-se pelas seguintes funções:

? **irritabilidade**: uma célula é uma atividade que reage e responde às excitações ou estímulos do meio ambiente – temperatura, luz, obscuridade, pressão, alimento, etc. A vida é uma adaptação ativa e protetora diante das alterações do meio ambiente, sendo, assim, **relação** do organismo com seu ambiente, na qual o ser vivo busca **equilíbrio** com o meio. A ruptura desse equilíbrio é a doença e a morte;

? **metabolismo**: a irritabilidade ou adaptação ao meio é feita por um conjunto de trocas entre o organismo e o meio. A célula assimila e transforma aquilo que consome sob a forma de alimentação, respiração, assimilação ou perda de substância, gastos energéticos, etc. O metabolismo é, pois, um conjunto de transformações químicas realizadas no interior do organismo numa relação de troca e consumo com o meio ambiente;

? **divisão e crescimento**: uma célula tem o poder de dividir-se, ou seja, de crescer para garantir que o ser vivo atinja seu desenvolvimento próprio e também para reparar danos sofridos pelo organismo, como por exemplo a divisão e a multiplicação de células da epiderme para curar um ferimento;

? **reprodução**: a célula tem o poder de reproduzir-se e a reprodução de um ser vivo se faz ou pela fusão de certo tipo especial de células (os gametas femininos

e masculinos), ou, nos chamados organismos unicelulares, pela auto-reprodução da célula, sem a função sexual. A reprodução garante a sobrevivência da espécie através dos indivíduos;

? **individualidade**: um ser vivo, mesmo unicelular, forma um indivíduo, isto é, um sistema único e fechado, cujas partes se correspondem reciprocamente e concorrem para a mesma ação;

? **organicidade**: o ser vivo é constituído por órgãos (palavra que vem do grego, *órganon*, instrumento que realiza uma função), isto é, por um conjunto diferenciado de funções, que garantem a conservação e a reprodução da vida.

O ser vivo é, pois, um organismo e um indivíduo. É portador de quatro características principais: a interioridade, a auto-apresentação, a auto-organização e a auto-reprodução.

Interioridade: realiza comportamentos, isto é, possui disposições internas, que lhe permitem relacionar-se ativamente com o meio ambiente. **Auto-apresentação**: manifesta-se com uma estrutura ou forma externa completa, que pressupõe a existência de estruturas internas parciais, com as quais o organismo se apresenta como indivíduo e como espécie diferente de todas as outras. **Auto-organização**: é o resultado de um longo processo de evolução e adaptação ao meio, que permite a um organismo tornar-se cada vez mais complexo e ter, interna e externamente, funções cada vez mais especializadas para seus órgãos. **Auto-reprodução**: por meio da função sexual, o organismo é capaz de reproduzir um outro seu semelhante, perpetuando, tanto quanto possível, a espécie; por meio da divisão e da separação (no caso dos seres que se reproduzem assexuadamente), o organismo é capaz de engendrar um outro, semelhante a si, perpetuando-se.

Dificuldades metodológicas da biologia

As ciências biológicas enfrentam várias dificuldades para a definição de seu objeto e de seus métodos. As principais dificuldades são:

? **definição e classificação dos objetos biológicos**: o objeto da biologia não é o indivíduo, mas o gênero e a espécie. As dificuldades científicas estão na escolha dos critérios de classificação para definir um gênero e uma espécie. É a forma dos seres vivos que determina o gênero e a espécie? Nesse caso, o critério é a morfologia. Ou é a ordem temporal de aparição de um gênero e uma espécie que deve ser o critério? Nesse caso, a paleontologia e a embriologia definiriam gêneros e espécies;

? **dificuldades do método experimental**: a vida é uma relação ativa, dinâmica e diferenciada dos organismos com o meio ambiente, mas o conhecimento experimental é realizado em laboratórios, que definem condições fixas para o relacionamento organismo-meio. Como confiar inteiramente nos resultados

experimentais, se as condições de laboratório são abstratas e artificiais, não correspondendo à situação vital concreta dos organismos?;

? **dificuldades de experimentação no organismo humano**: de modo geral, a experimentação biológica trabalha com animais e não com seres humanos, e o primeiro problema consiste em saber se as conclusões obtidas com animais teriam validade para o organismo humano. Procura-se compensar tal dificuldade com o estudo dos organismos humanos doentes, tomando-se a doença como uma espécie de "experimento natural". Mas o problema, agora, é saber se o modo de funcionamento de um organismo doente pode ser generalizado para o sadio. O mesmo problema se põe quando a biologia estuda os cadáveres humanos, pois cabe perguntar se o morto pode explicar o vivo.

Finalidade, evolução e origem da vida

Uma disputa atravessou a história das ciências biológicas e pode ser assim formulada: É a vida de mesma natureza que os demais fenômenos físico-químicos e está, como eles, submetida ao determinismo das causas e efeitos, ou é um fenômeno totalmente diferente, com suas leis próprias? A primeira tendência chama-se mecanicismo; a segunda, vitalismo.

O vitalismo tendeu a ser vitorioso por invocar dois fenômenos que só existem para os seres vivos: a relação com o tempo (diferença entre vida e morte) e a finalidade (a vida é um processo ativo de interação com o meio ambiente para a realização de fins como conservação, reprodução, reparação).

O vitalismo é filosoficamente problemático. De fato, durante muitos séculos, para explicar a temporalidade e a finalidade dos fenômenos vitais, afirmou-se a existência, nos corpos vivos, de almas ou inteligências, que dirigiriam racionalmente a vida. Mesmo afastando essas idéias, a finalidade não se torna um conceito cientificamente claro. Por exemplo, devemos dizer que é para poder voar (finalidade) que os pássaros desenvolvem a forma ovóide de tronco, a estrutura de ossos leves e ocos, a leveza do pescoço e da cabeça, a disposição das penas nas asas, ou, ao contrário, que é por haver desenvolvido essas características que, com o passar do tempo, os pássaros puderam voar?

Os embaraços para definir com clareza o que seja a finalidade repercute numa outra idéia da biologia: a de evolução. A vida, por ser interação ativa com o meio ambiente, leva a mudanças nos organismos para a adaptação dos indivíduos e a manutenção da espécie. Como essas transformações ocorrem no tempo e como se considera que os organismos "progridem" ou "melhoram o desempenho" graças à invenção de mecanismos novos de adaptação, fala-se em **evolução**. A finalidade da evolução é a preservação da espécie. Surge, então, a pergunta: O que leva a vida à finalidade evolutiva?

Essa pergunta é difícil de ser respondida, porque a idéia de evolução se refere às espécies (não aos indivíduos) e pressupõe a noção de hereditariedade, isto é,

transmissão dos caracteres adquiridos por evolução a todos os membros da espécie. Com a idéia de evolução das espécies e hereditariedade dos caracteres adquiridos, surgem novas indagações:

? se a evolução não é do indivíduo e sim da espécie, porém, se são os indivíduos que são levados a se transformar para se adaptar, o que é uma espécie?

? se a espécie evolui, mas se o faz transmitindo as estruturas hereditárias, o que podem ser as leis de hereditariedade, já que uma espécie pode mudar?

? se há leis de hereditariedade e se há mutação das espécies, como se relacionam a finalidade hereditária e a finalidade evolutiva?

? se o organismo vivo é, como dizem a bioquímica e a genética contemporâneas, uma máquina que se constrói a si mesma e dá a si mesma sua finalidade, o que significa a idéia de adaptação ao meio, central na teoria da evolução?

Questões como essas não invalidam a biologia como ciência, pelo contrário, indicam que esta não é um conjunto de verdades acabadas e absolutas, mas um processo de conhecimento. Por isso, a biologia também possui suas rupturas epistemológicas e suas revoluções científicas.

A mais recente dessas rupturas e revoluções liga-se ao que se convencionou chamar de "descoberta do segredo da origem da vida", isto é, a descoberta das nucleoproteínas ou do ADN – ácido desoxirribonucléico -, definido como **código genético**. Essa descoberta, recentíssima (data dos fins dos anos 60), resulta do estudo microscópico de açúcares e bases nitrogenadas, que são macromoléculas constituídas por micromoléculas chamadas aminoácidos (o DNA e o RNA), considerados, até o momento, responsáveis pelo fenômeno da vida.

Essa descoberta revela algo muito novo: por um lado, que a vida resulta de um processo químico, mas, por outro, que esse processo é uma ruptura que separa os seres naturais inorgânicos e os seres naturais vivos.

No entanto, os estudiosos do ADN não hesitam em afirmar que, embora com esse conceito se possa construir um paradigma biológico que tenha por modelo a cibernética e a informática (donde a idéia de **código** genético), a existência e os modos de funcionamento do ADN são enigmas e mistérios e, por enquanto, a origem da vida parece ter resultado de um puro acaso e não de uma necessidade causal, nem de uma finalidade necessária.

O que é espantoso, porém, é que mesmo sem conhecer exata e rigorosamente os fenômenos investigados, a biologia genética já desenvolveu tecnologias para a invenção de novos alimentos, mutações em animais e vegetais, a fabricação de vacinas contra vírus, etc.

Os dois grandes campos da biologia

A biologia contemporânea trabalha em dois grandes campos de investigação:

1. o da investigação genética e fisiológica no nível hiper-microscópico dos processos e formas micromoleculares e, com ajuda da bioquímica, o estudo da célula em seus fenômenos internos e de reprodução, isto é, investiga o ADN;

2. o da investigação das formas, das estruturas e dos processos visíveis dos organismos na relação com o meio ambiente, isto é, o estudo do comportamento dos seres vivos e, portanto, as relações vitais entre meios e fins. Tem em seu centro a idéia de **equilíbrio** vital, entendido como conjunto de processos e funções que permitem ao organismo conservar-se e reproduzir-se.

Capítulo 4
As ciências humanas

São possíveis ciências humanas?

Embora seja evidente que toda e qualquer ciência é humana, porque resulta da atividade humana de conhecimento, a expressão **ciências humanas** refere-se àquelas ciências que têm o próprio ser humano como objeto. A situação de tais ciências é muito especial. Em primeiro lugar, porque seu objeto é bastante recente: o homem como objeto científico é uma idéia surgida apenas no século XIX. Até então, tudo quanto se referia ao humano era estudado pela Filosofia.

Em segundo lugar, porque surgiram depois que as ciências matemáticas e naturais estavam constituídas e já haviam definido a idéia de cientificidade, de métodos e conhecimentos científicos, de modo que as ciências humanas foram levadas a imitar e copiar o que aquelas ciências haviam estabelecido, tratando o homem como uma coisa natural matematizável e experimentável. Em outras palavras, para ganhar respeitabilidade científica, as disciplinas conhecidas como ciências humanas procuraram estudar seu objeto empregando conceitos, métodos e técnicas propostos pelas ciências da Natureza.

Em terceiro lugar, por terem surgido no período em que prevalecia a concepção empirista e determinista da ciência, também procuraram tratar o objeto humano usando os modelos hipotético-indutivos e experimentais de estilo empirista, e buscavam leis causais necessárias e universais para os fenômenos humanos. Como, entretanto, não era possível realizar uma transposição integral e perfeita dos métodos, das técnicas e das teorias naturais para os estudos dos fatos humanos, as ciências humanas acabaram trabalhando por **analogia** com as ciências naturais e seus resultados tornaram-se muito contestáveis e pouco científicos.

Essa situação levou muitos cientistas e filósofos a duvidar da possibilidade de ciências que tivessem o homem como objeto. Quais as principais objeções feitas à possibilidade das ciências humanas?

? A ciência lida com fatos observáveis, isto é, com seres e acontecimentos que, nas condições especiais de laboratório, são objetos de experimentação. Como observar-experimentar, por exemplo, a consciência humana individual, que seria o objeto da psicologia? Ou uma sociedade, objeto da sociologia? Ou uma época passada, objeto da história?

? A ciência busca as leis objetivas gerais, universais e necessárias dos fatos. Como estabelecer leis objetivas para o que é essencialmente subjetivo, como o psiquismo humano? Como estabelecer leis universais para algo que é particular, como é o caso de uma sociedade humana? Como estabelecer leis necessárias para o que acontece uma única vez, como é o caso do acontecimento histórico?

? A ciência opera por análise (decomposição de um fato complexo em elementos simples) e síntese (recomposição do fato complexo por seleção dos elementos simples, distinguindo os essenciais dos acidentais). Como analisar e sintetizar o psiquismo humano, uma sociedade, um acontecimento histórico?

? A ciência lida com fatos regidos pela necessidade causal ou pelo princípio do determinismo universal. O homem é dotado de razão, vontade e liberdade, é capaz de criar fins e valores, de escolher entre várias opções possíveis. Como dar uma explicação científica necessária àquilo que, por essência, é contingente, pois é livre e age por liberdade?

? A ciência lida com fatos objetivos, isto é, com os fenômenos, depois que foram purificados de todos os elementos subjetivos, de todas as qualidades sensíveis, de todas as opiniões e todos os sentimentos, de todos os dados afetivos e valorativos. Ora, o humano é justamente o subjetivo, o sensível, o afetivo, o valorativo, o opinativo. Como transformá-lo em objetividade, sem destruir sua principal característica, a subjetividade?

O humano como objeto de investigação

Embora as ciências humanas sejam recentes, a percepção de que os seres humanos são diferentes das coisas naturais é antiga. Sob esse ponto de vista, podemos dizer que, do século XV ao início do século XX, a investigação do humano realizou-se de três maneiras diferentes:

1. Período do **humanismo**: inicia-se no século XV com a idéia renascentista da **dignidade do homem** como centro do Universo, prossegue nos séculos XVI e XVII com o estudo do homem como **agente** moral, político e técnico-artístico, destinado a dominar e controlar a Natureza e a sociedade, chegando ao século XVIII, quando surge a idéia de **civilização**, isto é, do homem como razão que se aperfeiçoa e progride temporalmente através das instituições sociais e políticas e do desenvolvimento das artes, das técnicas e dos ofícios. O humanismo não separa homem e Natureza, mas considera o homem um ser natural diferente dos demais, manifestando essa diferença como ser racional e livre, agente ético, político, técnico e artístico.

2. Período do **positivismo**: inicia-se no século XIX com Augusto Comte, para quem a humanidade atravessa três etapas progressivas, indo da superstição religiosa à metafísica e à teologia, para chegar, finalmente, à ciência positiva, ponto final do progresso humano. Comte enfatiza a idéia do homem como um ser social e propõe o estudo científico da sociedade: assim como há uma física da

Natureza, deve haver uma física do social, a **sociologia**, que deve estudar os fatos humanos usando procedimentos, métodos e técnicas empregados pelas ciências da Natureza.

A concepção positivista não termina no século XIX com Comte, mas será uma das correntes mais poderosas e influentes nas ciências humanas em todo o século XX. Assim, por exemplo, a psicologia positivista afirma que seu objeto não é o psiquismo enquanto consciência, mas enquanto **comportamento observável** que pode ser tratado com o método experimental das ciências naturais. A sociologia positivista (iniciada por Comte e desenvolvida como ciência pelo francês Emile Durkheim) estuda a sociedade como fato, afirmando que o fato social deve ser tratado como uma **coisa**, à qual são aplicados os procedimentos de análise e síntese criados pelas ciências naturais. Os elementos ou átomos sociais são os indivíduos, obtidos por via da análise; as relações causais entre os indivíduos, recompostas por via da síntese, constituem as instituições sociais (família, trabalho, religião, Estado, etc.).

3. Período do **historicismo**: desenvolvido no final do século XIX e início do século XX por Dilthey, filósofo e historiador alemão. Essa concepção, herdeira do idealismo alemão (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), insiste na diferença profunda entre homem e Natureza e entre ciências naturais e humanas, chamadas por Dilthey de ciências do espírito ou da cultura. Os fatos humanos são históricos, dotados de valor e de sentido, de significação e finalidade e devem ser estudados com essas características que os distinguem dos fatos naturais. As ciências do espírito ou da cultura não podem e não devem usar o método da observação-experimentação, mas devem criar o método da explicação e compreensão do **sentido** dos fatos humanos, encontrando a causalidade histórica que os governa.

O fato humano é histórico ou temporal: surge no tempo e se transforma no tempo. Em cada época histórica, os fatos psíquicos, sociais, políticos, religiosos, econômicos, técnicos e artísticos possuem as mesmas causas gerais, o mesmo sentido e seguem os mesmos valores, devendo ser compreendidos, simultaneamente, como particularidades históricas ou “visões de mundo” específicas ou autônomas e como etapas ou fases do desenvolvimento geral da humanidade, isto é, de um processo causal universal, que é o progresso.

O historicismo resultou em dois problemas que não puderam ser resolvidos por seus adeptos: o relativismo (numa época em que as ciências humanas buscavam a universalidade de seus conceitos e métodos) e a subordinação a uma filosofia da História (numa época em que as ciências humanas pretendiam separar-se da Filosofia).

Relativismo: as leis científicas são válidas apenas para uma determinada época e cultura, não podendo ser universalizadas. **Filosofia da História**: os indivíduos humanos e as instituições socioculturais só são compreensíveis se seu estudo

científico subordinar-se a uma teoria geral da História que considere cada formação sociocultural seja como "visão de mundo" particular, seja como etapa de um processo histórico universal.

Para escapar dessas conseqüências, o sociólogo alemão Max Weber propôs que as ciências humanas – no caso, a sociologia e a economia – trabalhassem seus objetos como **tipos ideais** e não como fatos empíricos. O **tipo ideal**, como o nome indica, oferece construções conceituais puras, que permitem compreender e interpretar fatos particulares observáveis. Assim, por exemplo, o Estado se apresenta como uma forma de dominação social e política sob vários tipos ideais (dominação carismática, dominação pessoal burocrática, etc.), cabendo ao cientista verificar sob qual tipo encontra-se o caso particular investigado.

Fenomenologia, estruturalismo e marxismo

A constituição das ciências humanas como ciências específicas consolidou-se a partir das contribuições de três correntes de pensamento, que, entre os anos 20 e 50 do século passado, provocaram uma ruptura epistemológica e uma revolução científica no campo das humanidades.

A contribuição da fenomenologia

Como vimos em vários momentos deste livro, a fenomenologia introduziu a noção de essência ou significação como um conceito que permite diferenciar internamente uma realidade de outras, encontrando seu sentido, sua forma, suas propriedades e sua origem.

Dessa maneira, a fenomenologia começou por permitir que fosse feita a diferença rigorosa entre a esfera ou região da essência "Natureza" e a esfera ou região da essência "homem". A seguir, permitiu que a esfera ou região "homem" fosse internamente diferenciada em essências diversas: o psíquico, o social, o histórico, o cultural. Com essa diferenciação, garantia às ciências humanas a validade de seus projetos e campos científicos de investigação: psicologia, sociologia, história, antropologia, lingüística, economia.

Qual a diferença entre a perspectiva positivista e a fenomenológica? Dois exemplos podem ajudar-nos a compreendê-la.

Recusando a perspectiva metafísica, que se referia ao psíquico em termos de alma e de interioridade, a psicologia volta-se para o estudo dos fatos psíquicos diretamente observáveis. Ao radicalizar essa concepção, a psicologia positivista fazia do psiquismo uma soma de elementos físico-químicos, anatômicos e fisiológicos, de sorte que não havia, propriamente falando, um objeto científico denominado "o psíquico", mas efeitos psíquicos de causas não-psíquicas (físicas, químicas, fisiológicas, anatômicas). Por isso, a psicologia considerava-se uma ciência natural próxima da biologia, tendo como objeto o comportamento como um fato externo, observável e experimental.

Ao contrário, a psicologia como ciência humana do psiquismo tornou-se possível a partir do momento em que um conjunto de fatos internos e externos ligados à consciência (sensação, percepção, motricidade, linguagem, etc.) puderam ser definidos como dotados de significação objetiva própria.

Recusando a perspectiva da filosofia da História, que considerava as sociedades etapas culturais e civilizatórias de um processo histórico universal, a sociologia volta-se para o estudo dos fatos sociais observáveis. Inspirando-se nas ciências naturais, a sociologia positivista fazia da sociedade uma soma de ações individuais e tomava o indivíduo como elemento observável e causa do social, de sorte que não havia a sociedade como um objeto ou uma realidade propriamente dita, mas um efeito de ações psicológicas dos indivíduos. Somente a definição do social como algo essencialmente diferente do psíquico e como não sendo a mera soma de ações individuais permitiu o surgimento da sociologia como ciência propriamente dita.

Em resumo, antes da fenomenologia, cada uma das ciências humanas desfazia seu objeto num agregado de elementos de natureza diversa do todo, estudava as relações causais externas entre esses elementos e as apresentava como explicação e lei de seu objeto de investigação. A fenomenologia garantiu às ciências humanas a existência e a especificidade de seus objetos.

A contribuição do estruturalismo

O estruturalismo permitiu que as ciências humanas criassem métodos específicos para o estudo de seus objetos, livrando-as das explicações mecânicas de causa e efeito, sem que por isso tivessem que abandonar a idéia de lei científica.

A concepção estruturalista veio mostrar que os fatos humanos assumem a forma de estruturas, isto é, de sistemas que criam seus próprios elementos, dando a estes sentido pela posição e pela função que ocupam no todo. As estruturas são totalidades organizadas segundo princípios internos que lhes são próprios e que comandam seus elementos ou partes, seu modo de funcionamento e suas possibilidades de transformação temporal ou histórica. Nelas, o todo não é a soma das partes, nem um conjunto de relações causais entre elementos isoláveis, mas é um princípio ordenador, diferenciador e transformador. Uma estrutura é uma totalidade dotada de sentido.

Já vimos a noção de estrutura quando, nos capítulos dedicados à teoria do conhecimento, nos referimos à teoria da percepção, formulada pela psicologia da *Gestalt* ou da forma, bem como quando nos referimos à teoria da linguagem, elaborada pela lingüística contemporânea.

Após a psicologia e a lingüística, a primeira das ciências humanas a se transformar profundamente, graças à idéia de estrutura e ao método estrutural, foi a antropologia social. Esta pôde mostrar que, ao contrário do que pensava a antropologia positivista, as chamadas "sociedades primitivas" não são uma etapa

atrasada da evolução da história social da humanidade, mas uma forma objetiva de organizar as relações sociais de modo diferente do nosso, constituindo estruturas culturais.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss, por exemplo, mostrou que as estruturas dessas sociedades são baseadas no princípio do valor ou da equivalência, que permite a troca e a circulação de certos seres, de maneira a constituir o todo da sociedade, organizando todas as relações sociais: a troca ou circulação das mulheres (estrutura do parentesco como sistema social de alianças), a troca ou circulação de objetos especiais (estrutura do dom como sistema social da guerra e da paz) e troca e circulação da palavra (estrutura da linguagem como sistema do poder religioso e político). O modo como cada um desses sistemas ou estruturas parciais se organiza e se relaciona com os outros define a estrutura geral e específica de uma sociedade "primitiva", que pode, assim, ser compreendida e explicada cientificamente.

A contribuição do marxismo

O marxismo permitiu compreender que os fatos humanos são instituições sociais e históricas produzidas não pelo espírito e pela vontade livre dos indivíduos, mas pelas condições objetivas nas quais a ação e o pensamento humanos devem realizar-se. Levou a compreender que os fatos humanos mais originários ou primários são as relações dos homens com a Natureza na luta pela sobrevivência e que tais relações são as de trabalho, dando origem às primeiras instituições sociais: família (divisão sexual do trabalho), pastoreio e agricultura (divisão social do trabalho), troca e comércio (distribuição social dos produtos do trabalho).

Assim, as primeiras instituições sociais são **econômicas**. Para mantê-las, o grupo social cria idéias e sentimentos, valores e símbolos aceitos por todos e que justificam ou legitimam as instituições assim criadas. Também para conservá-las, o grupo social cria instituições de poder que sustentem (pela força, pelas armas ou pelas leis) as relações sociais e as idéias-valores-símbolos produzidos.

Dessa maneira, o marxismo permitiu às ciências humanas compreender as articulações necessárias entre o plano psicológico e o social da existência humana; entre o plano econômico e o das instituições sociais e políticas; entre todas elas e o conjunto de idéias e de práticas que uma sociedade produz.

Graças ao marxismo, as ciências humanas puderam compreender que as mudanças históricas não resultam de ações súbitas e espetaculares de alguns indivíduos ou grupos de indivíduos, mas de lentos processos sociais, econômicos e políticos, baseados na forma assumida pela propriedade dos meios de produção e pelas relações de trabalho. A materialidade da existência econômica comanda as outras esferas da vida social e da espiritualidade e os processos históricos abrangem todas elas.

Enfim, o marxismo trouxe como grande contribuição à sociologia, à ciência política e à história a interpretação dos fenômenos humanos como expressão e resultado de contradições sociais, de lutas e conflitos sóciopolíticos determinados pelas relações econômicas baseadas na exploração do trabalho da maioria pela minoria de uma sociedade.

Em resumo, a fenomenologia permitiu a definição e a delimitação dos objetos das ciências humanas; o estruturalismo permitiu uma metodologia que chega às leis dos fatos humanos, sem que seja necessário imitar ou copiar os procedimentos das ciências naturais; o marxismo permitiu compreender que os fatos humanos são historicamente determinados e que a historicidade, longe de impedir que sejam conhecidos, garante a interpretação racional deles e o conhecimento de suas leis.

Com essas contribuições, que foram incorporadas de maneiras muito diferenciadas pelas várias ciências humanas, os obstáculos epistemológicos foram ultrapassados e foi possível demonstrar que os fenômenos humanos são dotados de sentido e significação, são históricos, possuem leis próprias, são diferentes dos fenômenos naturais e podem ser tratados cientificamente.

Os campos de estudo das ciências humanas

Se tomarmos as ciências humanas de acordo com seus campos de investigação, podemos distribuí-las da seguinte maneira:

Psicologia

? estudo das estruturas, do desenvolvimento das operações da mente humana (consciência, vontade, percepção, linguagem, memória, imaginação, emoções);

? estudo das estruturas e do desenvolvimento dos comportamentos humanos e animais;

? estudo das relações intersubjetivas dos indivíduos em grupo e em sociedade;

? estudo das perturbações (patologias) da mente humana e dos comportamentos humanos e animais.

Sociologia

? estudo das estruturas sociais: origem e forma das sociedades, tipos de organizações sociais, econômicas e políticas;

? estudo das relações sociais e de suas transformações;

? estudo das instituições sociais (origem, forma, sentido).

Economia

? estudo das condições materiais (naturais e sociais) de produção e reprodução da riqueza, de suas formas de distribuição, circulação e consumo;

? estudo das estruturas produtivas – relações de produção e forças produtivas – segundo o critério da divisão social do trabalho, da forma da propriedade, das regras do mercado e dos ciclos econômicos;

? estudo da origem, do desenvolvimento, das crises, das transformações e da reprodução das formas econômicas ou modos de produção.

Antropologia

? estudo das estruturas ou formas culturais em sua singularidade ou particularidade, isto é, como diferentes entre si por seus princípios internos de funcionamento e transformação. A cultura é entendida como modo de vida global de uma sociedade, incluindo: religião, formas de poder, formas de parentesco, formas de comunicação, organização da vida econômica, artes, técnicas, costumes, crenças, formas de pensamento e de comportamento, etc.;

? estudo das comunidades ditas "primitivas", isto é, tanto das que desconhecem a divisão social em classes e recusam organizar-se sob a forma do mercado e do poder estatal, quanto daquelas que já iniciaram o processo de divisão social e política.

História

? estudo da gênese e do desenvolvimento das formações sociais em seus aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais;

? estudo das transformações das sociedades e comunidades como resultado e expressão de conflitos, lutas, contradições internas às formações sociais;

? estudo das transformações das sociedades e comunidades sob o impacto de acontecimentos políticos (revoluções, guerras civis, conquistas territoriais), econômicos (crises, inovações técnicas, descobertas de novas formas de exploração da riqueza ou procedimentos de produção, mudanças na divisão social do trabalho), sociais (movimentos sociais, movimentos populares, mudanças na estrutura e organização da família, da educação, da moralidade social, etc.) e culturais (mudanças científicas, tecnológicas, artísticas, filosóficas, éticas, religiosas, etc.);

? estudo dos acontecimentos que, em cada caso, determinaram ou determinam a preservação ou a mudança de uma formação social em seus aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais;

? estudo dos diferentes suportes da memória coletiva (documentos, monumentos, pinturas, fotografias, filmes, moedas, lápides funerárias, testemunhos e relatos orais e escritos, etc.).

Lingüística

? estudo das estruturas da linguagem como sistema dotado de princípios internos de funcionamento e transformação;

? estudo das relações entre língua (a estrutura) e fala ou palavra (o uso da língua pelos falantes);

? estudo das relações entre a linguagem e os outros sistemas de signos e símbolos ou outros sistemas de comunicação.

Psicanálise

? estudo da estrutura e do funcionamento do inconsciente e de suas relações com o consciente;

? estudo das patologias ou perturbações inconscientes e suas expressões conscientes (neuroses e psicoses).

Devemos observar que:

? cada uma das ciências humanas subdivide-se em vários ramos, definidos pela especificidade crescente de seus objetos e métodos. Assim, podemos falar em psicologia social, clínica, do desenvolvimento, da aprendizagem, da criança, do adolescente, etc. Ou em sociologia política, do trabalho, rural, urbana, econômica, etc. Também podemos falar em história econômica, política, oral, social, etc. Ou levar em consideração que a antropologia depende de investigações feitas pela etnografia e pela etnologia ou pela arqueologia, assim como a lingüística trabalha com a fonologia, a fonética, a gramática, a semântica, a sintaxe, etc.;

? embora com campos e métodos específicos, as ciências humanas tendem a apresentar resultados mais completos e satisfatórios quando trabalham interdisciplinarmente, de modo a abranger os múltiplos aspectos simultâneos e sucessivos dos fenômenos estudados;

? os desenvolvimentos da lingüística, da antropologia e da psicanálise suscitaram o aparecimento de uma nova disciplina ou interdisciplina científica: a **semiologia**, que estuda os diferentes sistemas de signos e símbolos que constituem as múltiplas e diferentes formas de comunicação. O desenvolvimento da semiologia conduziu à idéia de que signos e símbolos são ações e práticas sócio-históricas, isto é, estão referidos às relações sociais e às suas condições históricas, cada sociedade e cada cultura constituindo-se como um sistema que integra e totaliza vários subsistemas de signos e símbolos (linguagem, arte, religião, instituições sociais e políticas, costumes, etc.).

Vários estudiosos propuseram que o método das ciências humanas fosse capaz de descrever e interpretar esses subsistemas e o sistema geral que os unifica. Esse método é a **semiótica**, tomada como metodologia própria às ciências humanas e capaz de unificá-las.

Capítulo 5
O ideal científico e a razão instrumental

O ideal científico

O percurso que fizemos no estudo das ciências evidencia a existência de um **ideal científico**: embora continuidades e rupturas marquem os conhecimentos científicos, a ciência é a confiança que a cultura ocidental deposita na razão como capacidade para conhecer a realidade, mesmo que esta, afinal, tenha que ser inteiramente construída pela própria atividade racional.

A lógica que rege o pensamento científico contemporâneo está centrada na idéia de demonstração e prova, a partir da definição ou construção do objeto do conhecimento por suas propriedades e funções e da posição do sujeito do conhecimento, através das operações de análise, síntese e interpretação. A ciência contemporânea funda-se:

? na distinção entre sujeito e objeto do conhecimento, que permite estabelecer a idéia de objetividade, isto é, de independência dos fenômenos em relação ao sujeito que conhece e age;

? na idéia de método como um conjunto de regras, normas e procedimentos gerais, que servem para definir ou construir o objeto e para o autocontrole do pensamento durante a investigação e, após esta, para a confirmação ou falsificação dos resultados obtidos. A idéia de método tem como pressuposto que o pensamento obedece universalmente a certos princípios internos – identidade, não-contradição, terceiro excluído, razão suficiente – dos quais dependem o conhecimento da verdade e a exclusão do falso. A verdade pode ser compreendida seja como correspondência necessária entre os conceitos e a realidade, seja como coerência interna dos próprios conceitos;

? nas operações de análise e síntese, isto é, de passagem do todo complexo às suas partes constituintes ou de passagem das partes ao todo que as explica e determina. O objeto científico é um fenômeno submetido à análise e à síntese, que descrevem os fatos observados ou constroem a própria entidade objetiva como um campo de relações internas necessárias, isto é, uma estrutura que pode ser conhecida em seus elementos, suas propriedades, suas funções e seus modos de permanência ou de transformação;

? na idéia de lei do fenômeno, isto é, de regularidades e constâncias universais e necessárias, que definem o modo de ser e de comportar-se do objeto, seja este tomado como um campo separado dos demais, seja tomado em suas relações com

outros objetos ou campos de realidade. A lei científica define o que é o fato-fenômeno ou o objeto construído pelas operações científicas. Em outras palavras, a lei científica diz como o objeto se constitui, como se comporta, por que e como permanece, por que e como se transforma, sobre quais fenômenos atua e de quais sofre ação. A lei define o objeto segundo um sistema complexo de relações necessárias de causalidade, complementaridade, inclusão e exclusão. A idéia de lei visa a marcar o caráter necessário do objeto e a afastar as idéias de acaso, contingência, indeterminação, oferecendo o objeto como completamente determinado pelo pensamento ou completamente conhecido ou cognoscível;

? no uso de instrumentos tecnológicos e não simplesmente técnicos. Os instrumentos técnicos são prolongamentos de capacidades do corpo humano e destinam-se a aumentá-las na relação do nosso corpo com o mundo. Os instrumentos tecnológicos são ciência cristalizada em objetos materiais, nada possuem em comum com as capacidades e aptidões do corpo humano; visam a intervir nos fenômenos estudados e mesmo a construir o próprio objeto científico; destinam-se a dominar e transformar o mundo e não simplesmente a facilitar a relação do homem com o mundo. A tecnologia confere à ciência precisão e controle dos resultados, aplicação prática e interdisciplinaridade. O caso da biologia genética revela como a tecnologia da física, da química e da cibernética determinaram uma atividade interdisciplinar que resultou em descobertas e mudanças na biologia;

? na criação de uma linguagem específica e própria, distante da linguagem cotidiana e da linguagem literária. A ciência procura afastar os dados qualitativos e perceptivo-emotivos dos objetos ou dos fenômenos, para guardar ou construir apenas seus aspectos quantitativos e relacionais.

A linguagem cotidiana e a literária são conotativas e polissêmicas, isto é, nelas as palavras possuem múltiplos significados simultâneos, subentendidos, ambigüidades e exprimem tanto o sujeito quanto as coisas, ou seja, exprimem as relações vividas entre o sujeito e o mundo qualitativo de sons, cores, formas, odores, valores, sentimentos, etc.

Nas ciências, porém, sons e cores são explicados como variação no comprimento das ondas sonoras e luminosas, observadas e medidas no laboratório. Valores e sentimentos são explicados pelas análises do corpo vivido e da consciência, feitas pela psicologia; pelas análises da estrutura e organização da sociedade, feitas pela sociologia e pela antropologia.

A linguagem científica destaca o objeto das relações com o sujeito, separa-o da experiência vivida cotidiana e constrói uma linguagem puramente denotativa para exprimir sem ambigüidades as leis do objeto. O simbolismo científico rompe com o simbolismo da linguagem cotidiana construindo uma linguagem própria, com símbolos unívocos e denotativos, de significado único e universal.

A ciência constrói o algoritmo e fala através dos algoritmos ou de uma combinatória de estilo matemático.

Justamente por serem estes os principais traços do ideal científico, podemos compreender por que existem os problemas epistemológicos examinados nos capítulos precedentes. Em outras palavras, o ideal de cientificidade impõe às idéias critérios e finalidades que, quando impedidos de se concretizarem, forçam rupturas e mudanças teóricas profundas, fazendo desaparecer campos e disciplinas científicos ou levando ao surgimento de objetos, métodos, disciplinas e campos de investigação novos.

Ciência desinteressada e utilitarismo

Desde a Renascença – isto é, desde o humanismo, que colocava o homem no centro do Universo e afirmava seu poder para conhecer e dominar a realidade – duas concepções sobre o valor da ciência estiveram sempre em confronto.

A primeira delas, que chamaremos de ideal do conhecimento desinteressado, afirma que o valor de uma ciência encontra-se na qualidade, no rigor e na exatidão, na coerência e na verdade de uma teoria, independentemente de sua aplicação prática. A teoria científica vale por trazer conhecimentos novos sobre fatos desconhecidos, por ampliar o saber humano sobre a realidade e não por ser aplicável praticamente. Em outras palavras, é por ser verdadeira que a ciência pode ser aplicada na prática, mas o uso da ciência é conseqüência e não causa do conhecimento científico.

A segunda concepção, conhecida como utilitarismo, ao contrário, afirma que o valor de uma ciência encontra-se na quantidade de aplicações práticas que possa permitir. É o uso ou a utilidade imediata dos conhecimentos que prova a verdade de uma teoria científica e lhe confere valor. Os conhecimentos são procurados para resolver problemas práticos e estes determinam não só o aparecimento de uma ciência, mas também suas transformações no decorrer do tempo.

As duas concepções são verdadeiras, mas parciais. Se uma teoria científica fosse elaborada apenas por suas finalidades práticas imediatas, inúmeras pesquisas jamais teriam sido feitas e inúmeros fenômenos jamais teriam sido conhecidos, pois, com freqüência, os conhecimentos teóricos estão mais avançados do que as capacidades técnicas de uma época e, em geral, sua aplicação só é percebida e só é possível muito tempo depois de haver sido elaborada.

No entanto, se uma teoria científica não for capaz de suscitar aplicações, se não for capaz de permitir o surgimento de objetos técnicos e tecnológicos, instrumentos, utensílios, máquinas, medicamentos, de resolver problemas importantes para os seres humanos, então seremos obrigados a dizer que a técnica e a tecnologia são cegas, incertas, arriscadas e perigosas, porque são práticas sem bases teóricas seguras. Na realidade, teoria e prática científicas estão

relacionadas na concepção moderna e contemporânea de ciência, mesmo que uma possa estar mais avançada do que a outra.

A distinção e a relação entre ciência pura e ciência aplicada pode solucionar o impasse ou o confronto entre as duas concepções sobre o valor das teorias científicas, garantindo, por um lado, que uma teoria possa e deva ser elaborada sem a preocupação com fins práticos imediatos, embora possa, mais tarde, contribuir para eles; e, por outro lado, garantindo o caráter científico de teorias construídas diretamente com finalidades práticas, as quais podem, por sua vez, suscitar investigações puramente teóricas.

Pode-se dizer que são problemas e dificuldades técnicas e práticas que suscitam o desenvolvimento de conhecimentos teóricos. Sabemos, por exemplo, que o químico Lavoisier decidiu estudar o fenômeno da combustão para resolver problemas econômicos da cidade de Paris, que Galileu e Torricelli investigaram o movimento dos corpos no vácuo para resolver problemas de carregamento de grandes pesos nos portos e para responder a uma pergunta dos construtores de fontes dos jardins da cidade de Florença.

No entanto, o que sempre se verifica é que a explicação científica e a teoria acabam conhecendo muito mais fatos e relações do que o que era necessário para solucionar o problema prático, de tal modo que as pesquisas teóricas vão avançando já sem a preocupação prática, embora comecem a surgir e a suscitar, tempos depois, soluções práticas para problemas novos. Assim, por exemplo, passou-se muito tempo até que a teoria eletromagnética de Hertz levasse às técnicas de radiodifusão.

A ideologia cientificista

O senso comum, ignorando as complexas relações entre as teorias científicas e as técnicas, entre ciência pura e ciência aplicada, entre teoria e prática e entre verdade e utilidade, tende a identificar as ciências com os resultados de suas aplicações. Essa identificação desemboca numa atitude conhecida como **cientificismo**, isto é, **fusão entre ciência e técnica** e a **ilusão da neutralidade científica**.

Examinemos brevemente cada um desses aspectos que constituem a ideologia da ciência na sociedade contemporânea.

O cientificismo

O cientificismo é a crença infundada de que a ciência pode e deve conhecer tudo, que, de fato, conhece tudo e é a explicação causal das leis da realidade tal como esta é em si mesma.

Ao contrário dos cientistas, que não cessam de enfrentar obstáculos epistemológicos, problemas e enigmas, o senso comum cientificista desemboca numa ideologia e numa mitologia da ciência.

Ideologia da ciência: crença no progresso e na evolução dos conhecimentos que, um dia, explicarão totalmente a realidade e permitirão manipulá-la tecnicamente, sem limites para a ação humana.

Mitologia da ciência: crença na ciência como se fosse magia e poderio ilimitado sobre as coisas e os homens, dando-lhe o lugar que muitos costumam dar às religiões, isto é, um conjunto doutrinário de verdades intemporais, absolutas e inquestionáveis.

A ideologia e a mitologia cientificistas encaram a ciência não pelo prisma do trabalho do conhecimento, mas pelo prisma dos resultados (apresentados como espetaculares e miraculosos) e sobretudo como uma forma de poder social e de controle do pensamento humano. Por este motivo, aceitam a **ideologia da competência**, isto é, a idéia de que há, na sociedade, os que sabem e os que não sabem, que os primeiros são competentes e têm o direito de mandar e de exercer poderes, enquanto os demais são incompetentes, devendo obedecer e ser mandados. Em resumo, a sociedade deve ser dirigida e comandada pelos que "sabem" e os demais devem executar as tarefas que lhes são ordenadas.

A ilusão da neutralidade da ciência

Como a ciência se caracteriza pela separação e pela distinção entre o sujeito do conhecimento e o objeto; como a ciência se caracteriza por retirar dos objetos do conhecimento os elementos subjetivos; como os procedimentos científicos de observação, experimentação e interpretação procuram alcançar o objeto real ou o objeto construído como modelo aproximado do real; e, enfim, como os resultados obtidos por uma ciência não dependem da boa ou má vontade do cientista nem de suas paixões, estamos convencidos de que a ciência é neutra ou imparcial. Diz à razão o que as coisas são em si mesmas. Desinteressadamente.

Essa imagem da neutralidade científica é ilusória.

Quando o cientista escolhe uma certa definição de seu objeto, decide usar um determinado método e espera obter certos resultados, sua atividade não é neutra nem imparcial, mas feita por escolhas precisas. Vamos tomar três exemplos que nos ajudarão a esclarecer este ponto.

O racismo não é apenas uma ideologia social e política. É também uma teoria que se pretende científica, apoiada em observações, dados e leis conseguidas com a biologia, a psicologia, a sociologia. É uma certa maneira de construir tais dados, de sorte a transformar diferenças étnicas e culturais em diferenças biológicas naturais imutáveis e separar os seres humanos em superiores e inferiores, dando aos primeiros justificativas para explorar, dominar e mesmo exterminar os segundos.

Por que Copérnico teve que esconder os resultados de suas pesquisas e Galileu foi forçado a comparecer perante a Inquisição e negar que a Terra se movia ao redor do Sol? Porque a concepção astronômica geocêntrica (elaborada, na

Antiguidade, por Ptolomeu e Aristóteles) permitia que a Igreja Romana mantivesse a idéia de que a realidade é constituída por uma hierarquia de seres, que vão dos mais perfeitos – os celestes – aos mais imperfeitos – os infernais – e que essa hierarquia colocava a Igreja acima dos imperadores, estes acima dos barões e estes acima dos camponeses e servos.

Se a astronomia demonstrasse que a Terra não é o centro do Universo e que o Sol não é apenas uma perfeição imóvel, e se a mecânica galileana demonstrasse que todos os seres estão submetidos às mesmas leis do movimento, então as hierarquias celestes, naturais e humanas, perderiam legitimidade e fundamento, não precisando ser respeitadas. A física e a astronomia pré-copernicanas (elaboradas por Ptolomeu e Aristóteles) serviam – independentemente da vontade de Ptolomeu e de Aristóteles, é verdade – a uma sociedade e a uma concepção do poder que se viram ameaçadas por uma nova concepção científica.

Um último exemplo pode ser dado através da antropologia. Durante muito tempo, os antropólogos afirmaram que havia duas formas de pensamento cientificamente observáveis e com leis diferentes: o pensamento lógico-racional dos civilizados (europeus brancos adultos) e o pensamento pré-lógico e pré-racional dos selvagens ou primitivos (africanos, índios, tribos australianas). O primeiro era considerado superior, verdadeiro e evoluído; o segundo, inferior, falso, supersticioso e atrasado, cabendo aos brancos europeus "auxiliar" os selvagens "primitivos" a abandonar sua cultura e adquirir a cultura "evoluída" dos colonizadores.

O melhor caminho para perceber a impossibilidade de uma ciência neutra é levar em consideração o modo como a pesquisa científica se realiza em nosso tempo.

Durante séculos, os cientistas trabalharam individualmente (mesmo que possuíssem auxiliares e discípulos) em seus pequenos laboratórios. Suas pesquisas eram custeadas ou por eles mesmos ou por reis, nobres e burgueses ricos, que desejavam a glória de patrocinar descobertas e as vantagens práticas que delas poderiam advir. Por sua vez, o senso comum social olhava o cientista como **inventor e gênio**.

Hoje, os cientistas trabalham coletivamente, em equipes, nos grandes laboratórios universitários, nos dos institutos de pesquisa e nos das grandes empresas transnacionais que participam de um sistema conhecido como complexo industrial-militar. As pesquisas são financiadas pelo Estado (nas universidades e institutos), pelas empresas privadas (em seus laboratórios) e por ambos (nos centros de investigação do complexo industrial-militar). São pesquisas que exigem altos investimentos econômicos e das quais se esperam resultados que a opinião pública nem sempre conhece. Além disso, os cientistas de uma mesma área de investigação competem por recursos, tendem a fazer segredo de suas descobertas, pois dependem delas para conseguir fundos e vencer a competição com outros.

Sabemos, hoje, que a maioria dos resultados científicos que usamos em nossa vida cotidiana – máquinas, remédios, fertilizantes, produtos de limpeza e de higiene, materiais sintéticos, computadores – tiveram como origem investigações militares e estratégicas, competições econômicas entre grandes empresas transnacionais e competições políticas entre grandes Estados. Muito do que usamos em nosso cotidiano provém de pesquisas nucleares, bacteriológicas e espaciais.

O senso comum social, agora, vê o cientista como **engenheiro e mago**, em roupas brancas no interior de grandes laboratórios repletos de objetos incompreensíveis, rodeado de outros cientistas, fazendo cálculos misteriosos diante de dezenas de computadores.

Tanto na visão anterior – o cientista como inventor e gênio solitário – quanto na atual – o cientista como membro de uma equipe de engenheiros e magos -, o senso comum vê a ciência desligada do contexto das condições de sua realização e de suas finalidades. Eis porque tende a acreditar na neutralidade científica, na idéia de que o único compromisso da ciência é o conhecimento verdadeiro e desinteressado e a solução correta de nossos problemas.

A ideologia cientificista usa essa imagem idealizada para consolidar a da neutralidade científica, dissimulando, com isso, a origem e a finalidade da maioria das pesquisas, destinadas a controlar a Natureza e a sociedade segundo os interesses dos grupos que controlam os financiamentos dos laboratórios.

A razão instrumental

Por que há uma ideologia e uma mitologia da ciência?

Quando estudamos a teoria do conhecimento, examinamos a noção de ideologia como lógica social imaginária de ocultamento da realidade histórica. Ao estudarmos o nascimento da Filosofia, examinamos a diferença entre *mythos* e *logos*, isto é, entre a explicação antropomórfica e mágica do mundo e a explicação racional. Quando estudamos a razão, vimos que alguns filósofos alemães, reunidos na Escola de Frankfurt, descreveram a racionalidade ocidental como instrumentalização da razão. Se reunirmos esses vários estudos que fizemos até aqui, poderemos responder à pergunta sobre a ideologização e a mitologização da ciência.

A razão instrumental – que os frankfurtianos, como Adorno, Marcuse e Horkheimer também designaram com a expressão **razão iluminista** – nasce quando o sujeito do conhecimento toma a decisão de que conhecer é **dominar** e **controlar** a Natureza e os seres humanos. Assim, por exemplo, o filósofo Francis Bacon, no início do século XVII, criou uma expressão para referir-se ao objeto do conhecimento científico: “a Natureza atormentada”.

Atormentar a Natureza é fazê-la reagir a condições artificiais, criadas pelo homem. O laboratório científico é a maneira paradigmática de efetuar esse

tormento, pois, nele, plantas, animais, metais, líquidos, gases, etc. são submetidos a condições de investigação totalmente diversas das naturais, de maneira a fazer com que a experimentação supere a experiência, descobrindo formas, causas, efeitos que não poderiam ser conhecidos se contássemos apenas com a atividade espontânea da Natureza. Atormentar a Natureza é conhecer seus segredos para dominá-la e transformá-la.

O tormento da realidade aumenta com a ciência contemporânea, uma vez que esta não se contenta em conhecer as coisas e os seres humanos, mas os constrói artificialmente e aplica os resultados dessa construção ao mundo físico, biológico e humano (psíquico, social, político, histórico). Assim, por exemplo, a organização do processo de trabalho nas indústrias apresenta-se como científica porque é baseada em conceitos da psicologia, da sociologia, da economia, que permitem dominar e controlar o trabalho humano sob todos os aspectos (controle sobre o corpo e o espírito dos trabalhadores), a fim de que a produtividade seja a maior possível para render lucros ao capital.

Na medida em que a razão se torna instrumental, a ciência vai deixando de ser uma forma de acesso aos conhecimentos verdadeiros para tornar-se um instrumento de dominação, poder e exploração. Para que não seja percebida como tal, passa a ser sustentada pela ideologia cientificista, que, através da escola e dos meios de comunicação de massa, desemboca na mitologia cientificista.

Todavia, devemos distinguir entre o momento da investigação científica propriamente dita e o da ideologização-mitologização de uma ciência. Um exemplo poderá auxiliar-nos a perceber essa diferença. Quando Darwin elabora a teoria biológica da evolução das espécies, o modelo de explicação usado por ele permitia-lhe supor que o processo evolutivo ocorria por seleção natural dos mais aptos à sobrevivência.

Ora, na mesma época, a sociedade capitalista estava convencida de que o progresso social e histórico provinha da competição e da concorrência dos indivíduos, segundo a lei econômica da oferta e da procura. Um filósofo, Spencer, aplicou, então, a teoria darwiniana à sociedade: nesta, os mais "aptos" (isto é, os mais capazes de competir e concorrer) tornam-se **naturalmente** superiores aos outros, vencendo-os em riqueza, privilégios e poder.

Ao transpor uma teoria biológica para uma explicação filosófica sobre a essência da sociedade, Spencer transformou a teoria **científica** da evolução em **ideologia** evolucionista. Por quê? Em primeiro lugar, porque generalizou para toda a realidade resultados obtidos num campo particular de conhecimentos específicos. Em segundo lugar, porque tomou conceitos referentes a fatos naturais e os converteu em fatos sociais, como se não houvesse diferença entre Natureza e sociedade. Uma vez criada a ideologia evolucionista, o evolucionismo tornou-se teoria da História e, a seguir, mitologia científica do progresso humano.

A noção de razão instrumental nos permite compreender:

? a transformação de uma ciência em ideologia e mito social, isto é, em senso comum cientificista;

? que a ideologia da ciência não se reduz à transformação de uma teoria científica em ideologia, mas encontra-se na própria ciência, quando esta é concebida como instrumento de dominação, controle e poder sobre a Natureza e a sociedade;

? que as idéias de progresso técnico e neutralidade científica pertencem ao campo da ideologia cientificista.

Confusão entre ciência e técnica

Vimos que a ciência moderna e contemporânea transforma a técnica em tecnologia, isto é, passa da máquina-utensílio à máquina como instrumento de precisão, que permite conhecimentos mais exatos e novos conhecimentos.

Essa transformação traz duas conseqüências principais: a primeira se refere ao conhecimento científico e a segunda, ao estatuto dos objetos técnicos:

1. o conhecimento científico é concebido como **lógica da invenção** (para a solução de problemas teóricos e práticos) e como **lógica da construção** (de objetos teóricos), graças à possibilidade de estudar os fenômenos sem depender apenas dos recursos de nossa percepção e de nossa inteligência. É assim que, por exemplo, Galileu se refere ao telescópio como um instrumento cuja função não é a de simplesmente aproximar objetos distantes, mas de corrigir as distorções de nossos olhos e garantir-nos a imagem correta das coisas. O mesmo foi dito sobre o microscópio, sobre a balança de precisão, sobre o cronômetro.

Em nosso tempo, os instrumentos técnico-tecnológicos vão além da correção de nossa percepção, pois corrigem falhas de nosso pensamento, uma vez que são inteligências artificiais (o computador foi chamado de "cérebro eletrônico") mais acuradas do que nossa inteligência individual. Evidentemente, são conhecimentos científicos que permitem a construção desses instrumentos, mas dando-lhes capacidades que cada um de nós, enquanto indivíduo, não possui. Ora, os objetos técnico-tecnológicos ampliam a idéia da ciência como invenção e construção dos próprios fenômenos;

2. os objetos técnicos são criados pela ciência como instrumentos de auxílio ao trabalho humano, máquinas para dominar a Natureza e a sociedade, instrumentos de precisão para o conhecimento científico e, sobretudo, em sua forma contemporânea, como autômatos. Estes são o objeto técnico-tecnológico por excelência, porque possuem as seguintes características, marcas do novo estatuto desse objeto:

? são conhecimento científico objetivado, isto é, depositado e concretizado num objeto. São resultado e corporificação de conhecimentos científicos;

? são objetos que possuem em si mesmos o princípio de sua regulação, manutenção e transformação. As máquinas antigas dependiam de forças externas para realizar suas funções (alavancas, polias, manivelas, força muscular de seres humanos ou de animais, força hidráulica, etc.). As máquinas modernas são autômatos porque, dado o impulso eletro-eletrônico inicial, realizam por si mesmas todas as operações para as quais foram programadas, incluindo a correção de sua própria ação, a realimentação de energia, a transformação. São auto-reguladas e autoconservadas, porque possuem em si mesmas as informações necessárias ao seu funcionamento;

? como conseqüência, não são propriamente um objeto singular ou individual, mas um **sistema de objetos** interligados por comandos recíprocos;

? são sistemas que, uma vez programados, realizam operações teóricas complexas, que modificam o conteúdo dos próprios conhecimentos científicos, isto é, os objetos técnico-tecnológicos fazem parte do trabalho teórico.

Ora, o senso comum social ignora essas transformações da ciência e da técnica e conhece apenas seus resultados mais imediatos: os objetos que podem ser usados por nós (máquina de lavar, *videogame*, televisão a cabo, máquina de calcular, computador, robô industrial, etc.).

Como, para usá-los, precisamos receber um conjunto de informações detalhadas e sofisticadas, tendemos a identificar o conhecimento científico com seus efeitos tecnológicos. Com isso, deixamos de perceber o essencial, isto é, que as ciências passaram a fazer parte das forças econômicas produtivas da sociedade e trouxeram mudanças sociais de grande porte na divisão social do trabalho, na produção e na distribuição dos objetos, na forma de consumi-los. Não percebemos que as pesquisas científicas são financiadas por empresas e governos, demandando grandes somas de recursos que retornam, graças aos resultados obtidos, na forma de lucro e poder para os agentes financiadores.

Por não percebermos o poderio econômico das ciências, lutamos para ter acesso, para possuir e consumir os objetos tecnológicos, mas não lutamos pelo direito de acesso tanto aos conhecimentos como às pesquisas científicas, nem lutamos pelo direito de decidir seu modo de inserção na vida econômica e política de uma sociedade.

Eis porque, entre outros efeitos de nossa confusão entre ciência e tecnologia, aceitamos, no Brasil, políticas educacionais que profissionalizam os jovens no segundo grau – portanto, antes que tenham podido ter acesso às ciências propriamente ditas – e que destinam poucos recursos públicos às áreas de pesquisa nas universidades – portanto, mantendo os cientistas na mera condição de reprodutores de ciências produzidas em outros países e sociedades.

O problema do uso das ciências

Além do problema anterior, isto é, de teorias científicas serem formuladas a partir de certas decisões e escolhas do cientista ou do laboratório onde trabalham os cientistas, com conseqüências sérias para os seres humanos, um outro problema também é trazido pelas ciências: o de seu uso.

Vimos que uma teoria científica pode nascer para dar resposta a um problema prático ou técnico. Vimos também que a investigação científica pode ir avançando para descobertas de fenômenos e relações que já não possuem relação direta com os problemas práticos iniciais e, como conseqüência, é freqüente uma teoria estar muito mais avançada do que as técnicas e tecnologias que poderão aplicá-la. Muitas vezes, aliás, o cientista sequer imagina que a teoria terá aplicação prática.

É exatamente isso que torna o uso da ciência algo delicado, que, em geral, escapa das mãos dos próprios pesquisadores. É assim, por exemplo, que a microfísica ou física quântica desemboca na fabricação das armas nucleares; a bioquímica e a genética, na de armas bacteriológicas. Teorias sobre a luz e o som permitem a construção de satélites artificiais, que, se são conectáveis instantaneamente em todo o globo terrestre para a comunicação e informação, também são responsáveis por espionagem militar e por guerras com armas teleguiadas.

Uma das características mais novas da ciência está em que as pesquisas científicas passaram a fazer parte das forças produtivas da sociedade, isto é, da economia. A automação, a informatização, a telecomunicação determinam formas de poder econômico, modos de organizar o trabalho industrial e os serviços, criam profissões e ocupações novas, destroem profissões e ocupações antigas, introduzem a velocidade na produção de mercadorias e em sua distribuição e consumo, modificando padrões industriais, comerciais e estilos de vida. A ciência tornou-se parte integrante e indispensável da atividade econômica. Tornou-se agente econômico e político.

Além de fazer parte essencial da atividade econômica, a ciência também passou a fazer parte do poder político. Não é por acaso, por exemplo, que governos criem ministérios e secretarias de ciência e tecnologia e que destinem verbas para financiar pesquisas civis e militares. Do mesmo modo que as grandes empresas financiam pesquisas e até criam centros e laboratórios de investigação científica, assim também os governos determinam quais as ciências que irão ser desenvolvidas e, nelas, quais as pesquisas que serão financiadas.

Essa nova posição das ciências na sociedade contemporânea, além de indicar que é mínimo ou quase inexistente o grau de neutralidade e de liberdade dos cientistas, indica também que o **uso** das ciências define os recursos financeiros que nelas serão investidos.

A sociedade, porém, não luta pelo direito de interferir nas decisões de empresas e governos quando estes decidem financiar um tipo de pesquisa em vez de outra. Dessa maneira, o campo científico torna-se cada vez mais distante da sociedade sem que esta encontre meios para orientar o uso das ciências, pois este é definido **antes** do início das próprias pesquisas e **fora** do controle que a sociedade poderia exercer sobre ele.

Um exemplo de luta social para intervir nas decisões sobre as pesquisas e seus usos encontra-se nos movimentos ecológicos e em muitos movimentos sociais ligados a reivindicações de direitos. De um modo geral, porém, a ideologia cientificista tende a ser muito mais forte do que eles e a limitar os resultados que desejariam obter.

Unidade 8

O mundo da prática

Capítulo 1
A cultura

Natureza humana?

É muito comum ouvirmos e dizermos frases do tipo: "chorar é próprio da natureza humana" e "homem não chora". Ou então: "é da natureza humana ter medo do desconhecido" e "ela é corajosa, não tem medo de nada". Também é comum a frase: "as mulheres são naturalmente frágeis e sensíveis, porque nasceram para a maternidade", bem como esta outra: "fulana é uma desnaturada, pois não tem o menor amor aos filhos".

Com freqüência ouvimos dizer: "os homens são fortes e racionais, feitos para o comando e a vida pública", donde, como conseqüência, esta outra frase: "fulana nem parece mulher. Veja como se veste! Veja o emprego que arranjou!". Não é raro escutarmos que os negros são indolentes por natureza, os pobres são naturalmente violentos, os judeus são naturalmente avarentos, os árabes são naturalmente comerciantes espertos, os franceses são naturalmente interessados em sexo e os ingleses são, por natureza, fleumáticos.

Frases como essas, e muitas outras, pressupõem, por um lado, que existe uma natureza humana, a mesma em todos os tempos e lugares e, por outro lado, que existe uma diferença de natureza entre homens e mulheres, pobres e ricos, negros, índios, judeus, árabes, franceses ou ingleses. Haveria, assim, uma natureza humana universal e uma natureza humana diferenciada por espécies, à maneira da diferença entre várias espécies de plantas ou de animais.

Em outras palavras, a Natureza teria feito o **gênero** humano universal e as **espécies** humanas particulares, de modo que certos sentimentos, comportamentos, idéias e valores são os mesmos para todo o gênero humano (são naturais para todos os humanos), enquanto outros seriam os mesmos apenas para cada espécie (ou raça, ou tipo, ou grupo), isto é, para uma espécie determinada.

Dizer que alguma coisa é natural ou por natureza significa dizer que essa coisa existe necessária e universalmente como efeito de uma causa necessária e universal. Essa causa é a Natureza. Significa dizer, portanto, que tal coisa não depende da ação e intenção dos seres humanos. Assim como é da natureza dos corpos serem governados pela lei natural da gravitação universal, como é da natureza da água ser composta por H_2O, ou como é da natureza da abelha produzir mel e da roseira produzir rosas, também seria por natureza que os homens sentem, pensam e agem. A Natureza teria feito a natureza humana como gênero universal e a teria diversificado por espécies naturais (brancos, negros,

índios, pobres, ricos, judeus, árabes, homens, mulheres, alemães, japoneses, chineses, etc.).

Que aconteceria com as frases que mencionamos acima se mostrássemos que algumas delas são contraditórias e que outras não correspondem aos fatos da realidade?

Assim, por exemplo, dizer que "é natural chorar na tristeza" entra em contradição com a idéia de que "homem não chora", pois, se isso fosse verdade, o homem teria que ser considerado algo que escapa das leis da Natureza, já que chorar é considerado natural. O mesmo acontece com a frase sobre o medo e a coragem: nelas é dito que o medo é natural, mas que uma certa pessoa é admirável porque não tem medo. Aqui, a contradição é ainda maior do que a anterior, uma vez que parecemos ter admiração por quem, misteriosamente, escapa da lei da Natureza, isto é, do medo.

Em certas sociedades, o sistema de alianças, que fundamenta as relações de parentesco sobre as quais a comunidade está organizada, exige que a criança seja levada, ao nascer, à irmã do pai, que deverá responsabilizar-se pela vida e educação da criança. Em outras, o sistema de parentesco exige que a criança seja entregue à irmã da mãe. Nos dois casos, a relação da criança é estabelecida com a tia por aliança e não com a mãe biológica. Se assim é, como fica a afirmação de que as mulheres amam naturalmente os seus filhos e que é desnaturada a mulher que não demonstrar esse amor?

Em certas sociedades, considera-se que a mulher é impura para lidar com a terra e com os alimentos. Por esse motivo, o cultivo da terra, a alimentação e a casa ficam sob os cuidados dos homens, cabendo às mulheres a guerra e o comando da comunidade. Se assim é, como fica a frase que afirma que o homem foi feito pela Natureza para o que exige força e coragem, para o comando e a guerra, enquanto a mulher foi feita pela Natureza para a maternidade, a casa, o trabalho doméstico, as atividades de um ser frágil e sensível?

Os historiadores brasileiros mostram que, por razões econômicas, a elite dominante do século XIX considerou mais lucrativo realizar a abolição da escravatura e substituir os escravos africanos pelos imigrantes europeus. Essa decisão fez com que o mercado de trabalho fosse ocupado pelos trabalhadores brancos imigrantes e que a maioria dos escravos libertados ficasse no desemprego, sem habitação, sem alimentação e sem qualquer direito social, econômico e político.

Em outras palavras, foram impedidos de trabalhar e foram mantidos sem direitos, tais como viviam quando estavam no cativeiro. Além disso, sabe-se que quando os colonizadores instituíram a escravidão e trouxeram os africanos para as terras da América, fizeram tal escolha por considerarem que os negros possuíam grande força física, grande capacidade de trabalho e muita inteligência para realizar tarefas com objetos técnicos como o engenho de açúcar. Se assim é, se a

escravidão foi instituída por causa da grande capacidade e inteligência dos africanos para o trabalho da agricultura, se a abolição foi realizada por ser mais lucrativo o uso da mão-de-obra imigrante para um certo tipo de agricultura (o café) e para a indústria, como fica a afirmação de que a Natureza fez os africanos indolentes, preguiçosos e malandros?

Poderíamos examinar cada uma das frases que dizemos ou ouvimos em nosso cotidiano e que naturalizam os seres humanos, naturalizam comportamentos, idéias, valores, formas de viver e de agir. Veríamos como, em cada caso, os fatos desmentem tal naturalização. Veríamos como os seres humanos variam em conseqüência das condições sociais, econômicas, políticas, históricas em que vivem. Veríamos que somos seres cuja ação determina o modo de ser, agir e pensar e que a idéia de um gênero humano natural e de espécies humanas naturais não possui fundamento na realidade. Veríamos – graças às ciências humanas e à Filosofia – que a idéia de natureza humana como algo universal, intemporal e existente em si e por si mesma não se sustenta cientificamente, filosoficamente e empiricamente. Por quê? Porque os seres humanos são culturais ou históricos.

Culto, inculto: cultura

"Pedro é muito culto, conhece várias línguas, entende de arte e de literatura."

"Imagine! É claro que o Luís não pode ocupar o cargo que pleiteia. Não tem cultura nenhuma. É semi-analfabeto!"

"Não creio que a cultura francesa ou alemã sejam superiores à brasileira. Você acha que há alguma coisa superior a nossa música popular?"

"Ouvi uma conferência que criticava a cultura de massa, mas me pareceu que a conferencista defendia a cultura de elite. Por isso, não concordei inteiramente com ela."

"O livro de Silva sobre a cultura dos guaranis é bem interessante. Aprendi que o modo como entendem a religião e a guerra é muito diferente do nosso."

Essas frases e muitas outras que fazem parte do nosso dia-a-dia indicam que empregamos a palavra **cultura** (ou seus derivados, como culto, inculto) em sentidos muito diferentes e, por vezes, contraditórios.

Na primeira e na segunda frase que mencionamos acima, cultura é identificada com a posse de certos conhecimentos (línguas, arte, literatura, ser alfabetizado). Nelas, fala-se em **ter** e **não ter** cultura, **ser** ou **não ser** culto. A posse de cultura é vista como algo positivo, enquanto "ser inculto" é considerado algo negativo. A segunda frase deixa entrever que "ter cultura" habilita alguém a ocupar algum posto ou cargo, pois "não ter cultura" significa não estar preparado para uma certa posição ou função. Nessas duas primeiras frases, a palavra *cultura* sugere também prestígio e respeito, como se "ter cultura" ou "ser culto" fosse o mesmo que "ser importante", "ser superior".

Ora, quando passamos à terceira frase, a cultura já não parece ser uma propriedade de um indivíduo, mas uma qualidade de uma coletividade – franceses, alemães, brasileiros. Também é interessante observar que a coletividade aparece como um adjetivo qualificativo para distinguir tipos de Cultura: a francesa, a alemã, a brasileira. Nessa frase, a Cultura surge como algo que existe em si e por si mesma e que pode ser comparada (Cultura superior, Cultura inferior).

Além disso, a Cultura aparece representada por uma atividade artística, a música popular. Isso permite estabelecer duas relações diferentes com as primeiras frases: 1. De fato, a terceira frase, como a primeira, identifica Cultura e artes (entender de arte e literatura, na primeira frase; a música popular brasileira, na terceira); 2. No entanto, algo curioso acontece quando passamos das duas primeiras frases à terceira. Com efeito, nas duas primeiras, "culto" e "inculto" surgiam como diferenças **sociais**. Num país como o nosso, dizer que alguém é inculto porque é semi-analfabeto deixa transparecer que Cultura é algo que pertence a certas camadas ou classes sociais socialmente privilegiadas, enquanto a incultura está do lado dos não-privilegiados socialmente, portanto, do lado do povo e do popular. Entretanto, a terceira frase afirma que a cultura brasileira não é inferior à francesa ou à alemã por causa de nossa música **popular**. Não estaríamos diante de uma contradição? Como poderia haver cultura popular (a música), se o popular é inculto?

Já a quarta frase (a que se refere à conferência sobre cultura de massa) introduz um novo significado para a palavra *cultura*. Nela não se trata mais de pessoas cultas ou incultas, nem de uma coletividade que possui uma atividade cultural que possa ser comparada à de outras. Agora, estamos diante da idéia de que **numa mesma** coletividade ou **numa mesma** sociedade pode haver dois tipos de Cultura: a de massa e a de elite. A frase não nos diz o que é a Cultura. (Seria posse de conhecimentos? Ou seria atividade artística?) Entretanto, a frase nos informa sobre uma oposição entre formas de cultura, dependendo de sua origem e de sua destinação, pois "cultura de massa" tanto pode significar "originada na massa" quanto "destinada à massa", e o mesmo pode ser dito da "cultura de elite" (originada na elite ou destinada à elite).

Finalmente, a última frase que mencionamos como exemplo apresenta um sentido totalmente diverso dos anteriores no que toca à palavra *cultura*. Fala-se, agora, na **cultura dos guaranis** e esta aparece em duas manifestações: a guerra e a religião (que, portanto, nada tem a ver com a posse de conhecimentos, atividade artística, massa ou elite). Nessa última frase, a cultura aparece como algo **dos** guaranis – e como alguma coisa que não se limita ao campo dos conhecimentos e das artes, pois se refere à relação dos guaranis com o **sagrado** (a religião) e com o **conflito** e a **morte** (a guerra).

Vemos, assim, que passar da naturalização dos seres humanos à Cultura não resolve nossas dificuldades de compreensão dos humanos, uma vez que, agora,

precisamos perguntar: Como é possível a palavra *cultura* possuir tantos sentidos, alguns deles contraditórios com outros?

Natureza e Cultura

No pensamento ocidental, Natureza possui vários sentidos:

? princípio de vida ou princípio ativo que anima e movimenta os seres. Nesse sentido, fala-se em “deixar agir a Natureza” ou “seguir a Natureza” para significar que se trata de uma força espontânea, capaz de gerar e de cuidar de todos os seres por ela criados e movidos. A Natureza é a **substância** (matéria e forma) dos seres;

? essência própria de um ser ou aquilo que um ser é necessária e universalmente. Neste sentido, a natureza de alguma coisa é o conjunto de qualidades, propriedades e atributos que a definem, é seu caráter ou sua índole inata, espontânea. Aqui, Natureza se opõe às idéias de acidental (o que pode ser ou deixar de ser) e de adquirido por costume ou pela relação com as circunstâncias;

? organização universal e necessária dos seres segundo uma ordem regida por leis naturais. Neste sentido, a Natureza se caracteriza pelo ordenamento dos seres, pela regularidade dos fenômenos ou dos fatos, pela freqüência, constância e repetição de encadeamentos fixos entre as coisas, isto é, de relações de causalidade entre elas. Em outros termos, a Natureza é a ordem e a conexão universal e necessária entre as coisas, expressas em leis naturais;

? tudo o que existe no Universo sem a intervenção da vontade e da ação humanas. Neste sentido, Natureza opõe-se a artificial, artefato, artifício, técnico e tecnológico. Natural é tudo quanto se produz e se desenvolve sem qualquer interferência humana;

? conjunto de tudo quanto existe e é percebido pelos humanos como o meio e o ambiente no qual vivem. A Natureza, aqui, tanto significa o conjunto das condições físicas onde vivemos, quanto aquelas coisas que contemplamos com emoção (a paisagem, o mar, o céu, as estrelas, terremotos, eclipses, tufões, erupções vulcânicas, etc.). A Natureza é o mundo visível como meio ambiente e como aquilo que existe fora de nós, mesmo que provoque idéias e sentimentos em nós;

? para as ciências contemporâneas, a Natureza não é apenas a realidade externa, dada e observada, percebida diretamente por nós, mas é um objeto de conhecimento construído pelas operações científicas, um **campo objetivo** produzido pela atividade do conhecimento, com o auxílio de instrumentos tecnológicos. Neste sentido, a Natureza, paradoxalmente, torna-se algo que passa a depender da interferência ou da intervenção humana, pois o objeto natural é **construído** cientificamente.

Esse último sentido da idéia de Natureza indica uma diferença entre a concepção comum e a científica, pois a primeira considera a Natureza nos cinco primeiros

significados que apontamos, enquanto a segunda considera a Natureza como uma noção ou um conceito produzido pelos próprios homens e, nesse caso, como artifício, artefato, construção humana. Em outras palavras, a própria idéia de Natureza tornou-se um objeto cultural.

Mas, afinal, o que é a Cultura?

Dois são os significados iniciais da noção de Cultura:

1. vinda do verbo latino *colere*, que significa cultivar, criar, tomar conta e cuidar, Cultura significava o cuidado do homem com a Natureza. Donde: agricultura. Significava, também, cuidado dos homens com os deuses. Donde: culto. Significava ainda, o cuidado com a alma e o corpo das crianças, com sua educação e formação. Donde: puericultura (em latim, *puer* significa menino; *puera*, menina). A Cultura era o cultivo ou a educação do espírito das crianças para tornarem-se membros excelentes ou virtuosos da sociedade pelo aperfeiçoamento e refinamento das qualidades naturais (caráter, índole, temperamento);

2. a partir do século XVIII, Cultura passa a significar **os resultados** daquela formação ou educação dos seres humanos, resultados expressos em obras, feitos, ações e instituições: as artes, as ciências, a Filosofia, os ofícios, a religião e o Estado. Torna-se sinônimo de **civilização**, pois os pensadores julgavam que os resultados da formação-educação aparecem com maior clareza e nitidez na vida social e política ou na vida civil (a palavra *civil* vem do latim: *cives*, cidadão; *civitas*, a cidade-Estado).

No primeiro sentido, a Cultura é o aprimoramento da natureza humana pela educação em sentido amplo, isto é, como formação das crianças não só pela alfabetização, mas também pela iniciação à vida da coletividade por meio do aprendizado da música, dança, ginástica, gramática, poesia, retórica, história, Filosofia, etc. A pessoa culta era a pessoa moralmente virtuosa, politicamente consciente e participante, intelectualmente desenvolvida pelo conhecimento das ciências, das artes e da Filosofia. É este sentido que leva muitos, ainda hoje, a falar em "cultos" e "incultos".

Podemos observar que neste primeiro sentido Cultura e Natureza não se opõem. Os humanos são considerados seres naturais, embora diferentes dos animais e das plantas. Sua natureza, porém, não pode ser deixada por conta própria, porque tenderá a ser agressiva, destrutiva, ignorante, precisando por isso ser educada, formada, cultivada de acordo com os ideais de sua sociedade. A Cultura é uma **segunda natureza**, que a educação e os costumes acrescentam à **primeira natureza**, isto é, uma natureza **adquirida**, que melhora, aperfeiçoa e desenvolve a natureza **inata** de cada um.

No segundo sentido, isto é, naquele formulado a partir do século XVIII, tem início a separação e, posteriormente, a oposição entre Natureza e Cultura. Os

pensadores consideram, sobretudo a partir de Kant, que há entre o homem e a Natureza uma diferença essencial: esta opera mecanicamente de acordo com leis necessárias de causa e efeito, mas aquele é dotado de liberdade e razão, agindo por escolha, de acordo com valores e fins. A Natureza é o reino da necessidade causal, do determinismo cego. A humanidade ou Cultura é o reino da finalidade livre, das escolhas racionais, dos valores, da distinção entre bem e mal, verdadeiro e falso, justo e injusto, sagrado e profano, belo e feio.

À medida que este segundo sentido foi prevalecendo, Cultura passou a significar, em primeiro lugar, as obras humanas que se exprimem numa civilização, mas, em segundo lugar, passou a significar a relação que os humanos, socialmente organizados, estabelecem com o tempo e com o espaço, com os outros humanos e com a Natureza, relações que se transformam e variam. Agora, Cultura torna-se sinônimo de **História**. A Natureza é o reino da **repetição**; a Cultura, o da **transformação racional**; portanto, é a relação dos humanos com o tempo e no tempo.

Cultura e História

Foi Hegel e, depois dele, Marx que enfatizaram a Cultura como História. Para o primeiro, o tempo é o modo como o Espírito Absoluto ou a razão se manifesta e se desenvolve através das obras e instituições – religião, artes, ciências, Filosofia, instituições sociais, instituições políticas. A cada período de sua temporalidade, o Espírito ou razão engendra uma Cultura determinada, que exprime o estágio de desenvolvimento espiritual ou racional da humanidade – China, Índia, Egito, Israel, Grécia, Roma, Inglaterra, França, Alemanha seriam fases da vida do Espírito ou da razão, cada qual exprimindo-se com uma Cultura própria e ultrapassada pelas seguintes, num progresso contínuo.

Para Marx, há em Hegel um engano básico, qual seja, confundir a História-Cultura com a manifestação do Espírito. A História-Cultura é o modo como, em condições determinadas e não escolhidas, os homens produzem materialmente (pelo trabalho, pela organização econômica) sua existência e dão sentido a essa produção material. A História-Cultura não narra o movimento temporal do Espírito, mas as lutas reais dos seres humanos reais que produzem e reproduzem suas condições materiais de existência, isto é, produzem e reproduzem as **relações sociais**, pelas quais distinguem-se da Natureza e diferenciam-se uns dos outros em classes sociais antagônicas.

O movimento da História-Cultura é realizado pela luta das classes sociais para vencer formas de exploração econômica, opressão social, dominação política. Despotismo asiático, modo de produção antigo (Grécia, Roma), modo de produção feudal (Idade Média), capitalismo comercial ou mercantil, capitalismo industrial são as maneiras pelas quais surgem e se organizam as formações sociais, internamente divididas por lutas, cujo fim dependerá da capacidade de organização política e de consciência da última classe social explorada (o

proletariado, produzido pelo capitalismo industrial) para eliminar a desigualdade e injustiça históricas.

Cultura e antropologia

Diferentemente de Hegel e Marx, que tomam a Cultura pela perspectiva histórica ou pela relação dos humanos com o tempo, a antropologia considera a Cultura por um outro prisma.

O antropólogo procura, antes de tudo, determinar em que momento e de que maneira os humanos se afirmam como diferentes da Natureza fazendo o mundo cultural surgir. Tradicionalmente, dizia-se que os humanos diferem da Natureza graças à linguagem e à ação por liberdade. O antropólogo, sem negar essa afirmação, procura algo mais profundo do que isso como início das culturas. Assim, para muitos antropólogos, a diferença homem-Natureza surge quando os humanos decretam uma lei que não poderá ser transgredida sem levar o culpado à morte, exigida pela comunidade: a lei da proibição do incesto, desconhecida pelos animais. Para muitos antropólogos, a diferença homem-Natureza também é estabelecida quando os humanos definem uma lei que, se transgredida, causa a ruína da comunidade e do indivíduo: a lei que separa o cru e o cozido, desconhecida dos animais.

Não vamos aqui entrar nos detalhes das discussões antropológicas. O importante, para nós, é perceber que os antropólogos buscam algo que demarque o momento da separação homem-Natureza como instante de surgimento da Cultura. Esse algo é uma regra ou norma humana que opera como **lei** universal, isto é, válida para todos os homens e para toda a comunidade.

A lei humana é um imperativo social que organiza toda a vida dos indivíduos e da comunidade, determinando o modo como são criados os costumes, como são transmitidos de geração em geração, como fundam as instituições sociais (religião, família, formas do trabalho, guerra e paz, distribuição das tarefas, formas do poder, etc.). A lei não é uma simples proibição para certas coisas e obrigação para outras, mas é a afirmação de que os humanos são capazes de criar uma ordem de existência que não é simplesmente natural (física, biológica). Esta ordem é a **ordem simbólica**.

Vimos que um símbolo é alguma coisa que se apresenta no lugar de outra e presentifica algo que está ausente. Quando dizemos que a Cultura é a invenção de uma ordem simbólica, estamos dizendo que nela e por ela os humanos atribuem à realidade significações novas por meio das quais são capazes de se relacionar com o ausente: pela palavra, pelo trabalho, pela memória, pela diferenciação do tempo (passado, presente, futuro), pela diferenciação do espaço (próximo, distante, grande, pequeno, alto, baixo), pela diferenciação entre o visível e o invisível (os deuses, o passado, o distante no espaço) e pela atribuição de valores às coisas e aos homens (bom, mau, justo, injusto, verdadeiro, falso, belo, feio, possível, impossível, necessário, contingente).

Comunicação (por palavras, gestos, sinais, escrita, monumentos), trabalho (transformação da Natureza), relação com o tempo e o espaço enquanto valores, diferenciação entre sagrado e profano, determinação de regras e normas para a realização do desejo, percepção da morte e doação de sentido a ela, percepção da diferença sexual e doação de sentido a ela, interdições e punição das transgressões, determinação da origem e da forma do poder legítimo e ilegítimo, criação de formas expressivas para a relação com o outro, com o sagrado e com o tempo (dança, música, rituais, guerra, paz, pintura, escultura, construção da habitação, culinária, tecelagem, vestuário, etc.) são as principais manifestações do surgimento da Cultura.

Em termos antropológicos, podemos, então, definir a Cultura como tendo três sentidos principais:

1. criação da ordem simbólica da **lei**, isto é, de sistemas de interdições e obrigações, estabelecidos a partir da atribuição de valores a coisas (boas, más, perigosas, sagradas, diabólicas), a humanos e suas relações (diferença sexual e proibição do incesto, virgindade, fertilidade, puro-impuro, virilidade; diferença etária e forma de tratamento dos mais velhos e mais jovens; diferença de autoridade e formas de relação com o poder, etc.) e aos acontecimentos (significado da guerra, da peste, da fome, do nascimento e da morte, obrigação de enterrar os mortos, proibição de ver o parto, etc.);

2. criação de uma ordem simbólica da linguagem, do trabalho, do espaço, do tempo, do sagrado e do profano, do visível e do invisível. Os símbolos surgem tanto para representar quanto para interpretar a realidade, dando-lhe sentido pela presença do humano no mundo;

3. conjunto de práticas, comportamentos, ações e instituições pelas quais os humanos se relacionam entre si e com a Natureza e dela se distinguem, agindo sobre ela ou através dela, modificando-a. Este conjunto funda a organização social, sua transformação e sua transmissão de geração a geração.

Em sentido antropológico, não falamos em Cultura, no singular, mas em **culturas**, no plural, pois a lei, os valores, as crenças, as práticas e instituições variam de formação social para formação social. Além disso, uma mesma sociedade, por ser temporal e histórica, passa por transformações culturais amplas e, sob esse aspecto, antropologia e História se completam, ainda que os ritmos temporais das várias sociedades não sejam os mesmos, algumas mudando mais lentamente e outras mais rapidamente.

A esse sentido histórico-antropológico amplo, podemos acrescentar um outro, restrito, ligado ao antigo sentido de cultivo do espírito: a Cultura como criação de obras da sensibilidade e da imaginação – as obras de arte – e como criação de obras da inteligência e da reflexão – as obras de pensamento. É esse segundo sentido que leva o senso comum a identificar Cultura e escola (educação formal),

de um lado, e, de outro lado, a identificar Cultura e belas-artes (música, pintura, escultura, dança, literatura, teatro, cinema, etc.).

Se, porém, reunirmos o sentido amplo e o sentido restrito, compreenderemos que a Cultura é a maneira pela qual os humanos se humanizam por meio de práticas que criam a existência social, econômica, política, religiosa, intelectual e artística.

A religião, a culinária, o vestuário, o mobiliário, as formas de habitação, os hábitos à mesa, as cerimônias, o modo de relacionar-se com os mais velhos e os mais jovens, com os animais e com a terra, os utensílios, as técnicas, as instituições sociais (como a família) e políticas (como o Estado), os costumes diante da morte, a guerra, o trabalho, as ciências, a Filosofia, as artes, os jogos, as festas, os tribunais, as relações amorosas, as diferenças sexuais e étnicas, tudo isso constitui a Cultura como invenção da relação com o Outro.

Quem é o Outro? Antes de tudo, é a Natureza. A naturalidade é o Outro da humanidade. A seguir, os deuses, maiores do que os humanos, superiores e poderosos. Depois, os outros humanos, os diferentes de nós mesmos: os estrangeiros, os antepassados e os descendentes, os inimigos e os amigos, os homens para as mulheres, as mulheres para os homens, os mais velhos para os jovens, os mais jovens para os velhos, etc. Em sociedades como a nossa, divididas em classes sociais, o Outro é também a outra classe social, diferente da nossa, de modo que a divisão social coloca o Outro no interior da mesma sociedade e define relações de conflito, exploração, opressão, luta. Entre os inúmeros resultados da existência da alteridade (o ser um Outro) no interior da mesma sociedade, encontramos a divisão entre cultura de elite e cultura popular, cultura erudita e cultura de massa.

Estamos, agora, em condições de perceber por que as frases de nosso cotidiano sobre "cultos" e "incultos" indicam preconceitos e não conceitos. Que preconceitos?

? Aquele que ignora que, em sentido antropológico e histórico, **todos** os humanos são cultos, pois são todos seres culturais;

? Aquele que reduz a Cultura à escola e às belas-artes, sem se dar conta de que aquela e estas são efeito da vida cultural e um dos aspectos da Cultura, mas não toda a Cultura;

? Aquele que, partindo da Cultura como cultivo do espírito (obras de pensamento e obras de arte), ignora que a separação entre "cultos" e "incultos", em sociedades divididas em classes sociais, é resultado de uma organização social que confere a alguns o direito de produção e acesso às obras, negando-o a outros, de tal maneira que, em lugar de um direito, tem-se, de um lado, privilégio e, de outro, exclusão. Em outras palavras, usa-se a Cultura como instrumento de discriminação social, econômica e política.

Novamente a História

Os estudiosos, partindo da filosofia da história e da antropologia, distinguem dois grandes tipos de cultura: a das comunidades e a das sociedades.

Uma comunidade é um grupo ou uma coletivi dade onde as pessoas se conhecem, tratam-se pelo primeiro nome, possuem contatos cotidianos cara a cara, compartilham os mesmos sentimentos e idéias e possuem um destino comum.

Uma sociedade é uma coletividade internamente dividida em grupos e classes sociais e na qual há indivíduos isolados uns dos outros. Seus membros não se conhecem pessoalmente nem intimamente. Cada classe social é antagônica à outra ou às outras, com valores e sentimentos diferentes e mesmo opostos. As relações não são pessoais, mas sociais, isto é, os indivíduos, grupos e classes se relacionam pela mediação de instituições como a família, a escola, a fábrica, o comércio, os partidos políticos e o Estado.

Os agrupamentos indígenas, por exemplo, são comunidades, portanto, internamente unos e indivisos. Em contrapartida, nós vivemos em sociedade e não em comunidade.

O tempo, nas comunidades, possui um ritmo lento, as transformações são raras e, em geral, causadas por um acontecimento externo que as afeta (por exemplo, a conquista e colonização branca imposta aos índios). Por isso, se diz que a comunidade **está na História** ou **no tempo**, mas não **é** histórica.

Ao contrário, a sociedade **é** histórica, ou seja, para ela as transformações são constantes e velozes, causadas pelas lutas e pelas divisões internas. Diz-se, então, que uma sociedade é histórica quando, para ela, ter uma história e estar no tempo são um problema, uma indagação que ela não cessa de responder. Por quê?

Uma comunidade baseia-se em mitos fundadores ou narrativas sobre sua origem e sobre o que nela aconteceu, acontece e acontecerá. Os mitos capturam o tempo e oferecem explicações satisfatórias para todos sobre o presente, o passado e o futuro.

Numa sociedade, porém, cada classe social procura explicar a origem da sociedade e de suas mudanças e, conseqüentemente, há diferentes explicações para o surgimento, a forma e a transformação sociais. Os grupos dominantes narram a história da sociedade de modo diferente e oposto à narrativa dos grupos dominados.

A classe que domina e a que é dominada possuem, portanto, concepções diferentes e contrárias sobre as causas dos acontecimentos, não havendo uma explicação única e idêntica para todos sobre a origem da sociedade e suas transformações. Eis, por que, para uma sociedade, ser histórica é um problema e não uma solução. Em outras palavras, enquanto o mito unifica o tempo comunitário, as histórias sociais multiplicam as interpretações sobre as causas e os efeitos temporais.

Finalmente, uma comunidade cria a **mesma** Cultura para todos os seus membros, mas numa sociedade isso não é possível, e as diferentes classes sociais produzem culturas diferentes e mesmo antagônicas. Por esse motivo é que as sociedades conhecem um fenômeno inexistente nas comunidades: a **ideologia**. Esta é resultado da imposição da cultura dos dominantes à sociedade inteira, como se todas as classes e todos os grupos sociais pudessem e devessem ter a mesma Cultura, embora vivendo em condições sociais diferentes.

A ideologia é uma das maneiras pelas quais as sociedades históricas buscam oferecer a imagem de uma única Cultura e de uma única história, ocultando a divisão social interna.

Capítulo 2
A experiência do sagrado e a instituição da religião

A Filosofia e as manifestações culturais

A Filosofia se interessa por todas as manifestações culturais, pois, como escreveu o filósofo Montaigne, “nada do que é humano me é estranho”.

Os principais campos filosóficos relativos às manifestações culturais são: a filosofia das ciências (que vimos na teoria do conhecimento), da religião, das artes, da existência ética e da vida política. Além disso, a Filosofia ocupa-se também com a crítica das ideologias que se originam na vida política, mas se estendem para todas as manifestações da Cultura.

O sagrado

O sagrado é uma experiência da presença de uma potência ou de uma força sobrenatural que habita algum ser – planta, animal, humano, coisas, ventos, água, fogo. Essa potência é tanto um poder que pertence própria e definitivamente a um determinado ser, quanto algo que ele pode possuir e perder, não ter e adquirir. O sagrado é a experiência simbólica da diferença entre os seres, da superioridade de alguns sobre outros, do poderio de alguns sobre outros, superioridade e poder sentidos como espantosos, misteriosos, desejados e temidos.

A sacralidade introduz uma ruptura entre natural e sobrenatural, mesmo que os seres sagrados sejam naturais (como a água, o fogo, o vulcão): é sobrenatural a força ou potência para realizar aquilo que os humanos julgam impossível efetuar contando apenas com as forças e capacidades humanas. Assim, por exemplo, em quase todas as culturas, um guerreiro, cuja força, destreza e invencibilidade são espantosas, é considerado habitado por uma potência sagrada. Um animal feroz, astuto, veloz e invencível também é assim considerado. Por sua forma e ação misteriosas, benévolas e malévolas, o fogo é um dos principais entes sagrados. Em regiões desérticas, a sacralização concentra-se nas águas, raras e necessárias.

O sagrado opera o **encantamento do mundo**, habitado por forças maravilhosas e poderes admiráveis que agem magicamente. Criam vínculos de simpatia-atração e de antipatia-repulsão entre todos os seres, agem à distância, enlaçam entes diferentes com laços secretos e eficazes.

Todas as culturas possuem vocábulos para exprimir o sagrado como força sobrenatural que habita o mundo. Assim, nas culturas da Polinésia e da

Melanésia, a palavra que designa o sagrado é *mana* (e suas variantes). Nas culturas das tribos norte-americanas, fala-se em *orenda* (e suas variantes), referindo-se ao poder mágico possuído por todas as coisas, dando-lhes vida, vontade e ação, força que se pode roubar de outras coisas para si, que se pode perder quando roubada por outros seres, que se pode impor a outros mais fracos.

Entre as culturas dos índios sul-americanos, o sagrado é designado por palavras como *tunpa* e *aigres*. Nas africanas, há centenas de termos, dependendo da língua e da relação mantida com o sobrenatural, mas o termo fundamental, embora com variantes de pronúncia, é *ntu*, “força universal em que coincidem aquilo que é e aquilo que existe”.

Na cultura hebraica, dois termos designavam o sagrado: *qados* e *herem*, significando aqueles seres ou coisas que são separados por Deus para seu culto, serviço, sacrifício, punição, não podendo ser tocados pelo homem. Assim a Arca da Aliança, onde estavam guardados os textos sagrados, era *qados* e, portanto, intocável. Também os prisioneiros de uma guerra santa pertenciam a Deus, sendo declarados *herem*. Na cultura grega, *agnos* (puro) e *agios* (intocável), e na romana, *sacer* (dedicado à divindade) e *sanctus* (inviolável) constituem a esfera do sagrado.

Sagrado é, pois, a qualidade excepcional – boa ou má, benéfica ou maléfica, protetora ou ameaçadora – que um ser possui e que o separa e distingue de todos os outros, embora, em muitas culturas, todos os seres possuam algo sagrado, pelo que se diferenciam uns dos outros.

O sagrado pode suscitar devoção e amor, repulsa e ódio. Esses sentimentos suscitam um outro: o respeito feito de temor. Nasce, aqui, o sentimento religioso e a experiência da religião.

A religião pressupõe que, além do sentimento da diferença entre natural e sobrenatural, haja o sentimento da separação entre os humanos e o sagrado, mesmo que este habite os humanos e a Natureza.

A religião

A palavra religião vem do latim: *religio*, formada pelo prefixo *re* (outra vez, de novo) e o verbo *ligare* (ligar, unir, vincular). A religião é um vínculo. Quais as partes vinculadas? O mundo profano e o mundo sagrado, isto é, a Natureza (água, fogo, ar, animais, plantas, astros, metais, terra, humanos) e as divindades que habitam a Natureza ou um lugar separado da Natureza.

Nas várias culturas, essa ligação é simbolizada no momento de fundação de uma aldeia, vila ou cidade: o guia religioso traça figuras no chão (círculo, quadrado, triângulo) e repete o mesmo gesto no ar (na direção do céu, ou do mar, ou da floresta, ou do deserto). Esses dois gestos delimitam um espaço novo, sagrado (no ar) e consagrado (no solo). Nesse novo espaço ergue-se o santuário (em latim, *templum*, templo) e à sua volta os edifícios da nova comunidade.

Essa mesma cerimônia da ligação fundadora aparece na religião judaica, quando Jeová indica ao povo o lugar onde deve habitar – a Terra Prometida – e o espaço onde o templo deverá ser edificado, para nele ser colocada a Arca da Aliança, símbolo do vínculo que une o povo e seu Deus, recordando a primeira ligação: o arco-íris, anunciado por Deus a Noé como prova de seu laço com ele e sua descendência.

Também no cristianismo a *religio* é explicitada por um gesto de união. No Novo Testamento, Jesus disse a Pedro: "Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as Chaves do Reino: o que ligares na Terra será ligado no Céu; o que desligares na Terra será desligado no Céu".

Através da sacralização e consagração, a religião cria a idéia de **espaço sagrado**. Os céus, o monte Olimpo (na Grécia), as montanhas do deserto (em Israel), templos e igrejas são santuários ou moradas dos deuses. O espaço da vida comum separa-se do espaço sagrado: neste, vivem os deuses, são feitas as cerimônias de culto, são trazidas oferendas e feitas preces com pedidos às divindades (colheita, paz, vitória na guerra, bom parto, fim de uma peste); no primeiro transcorre a vida profana dos humanos. A religião organiza o espaço e lhe dá qualidades culturais, diversas das simples qualidades naturais.

A religião como narrativa da origem

A religião não transmuta apenas o espaço. Também qualifica o tempo, dando-lhe a marca do sagrado.

O tempo sagrado é uma narrativa. Narra a origem dos deuses e, pela ação das divindades, a origem das coisas, das plantas, dos animais e dos seres humanos. Por isso, a narrativa religiosa sempre começa com alguma expressão do tipo: "no princípio", "no começo", "quando o deus *x* estava na Terra", "quando a deusa *y* viu pela primeira vez", etc.

A narrativa sagrada é a **história sagrada**, que os gregos chamavam de **mito**. Este não é uma fabulação ilusória, uma fantasia sem consciência, mas a maneira pela qual uma sociedade narra para si mesma seu começo e o de toda a realidade, inclusive o começo ou nascimento dos próprios deuses. Só tardiamente, quando surgiu a Filosofia e, depois dela, a teologia, a razão exigirá que os deuses não sejam apenas imortais, mas também eternos, sem começo e sem fim. Antes, porém, da Filosofia e da teologia, a religião narrava **teogonias** (do grego: *theos*, deus; *gonia*, geração) isto é, a geração ou o nascimento dos deuses, semideuses e heróis.

O contraste entre dia e noite – luz e treva -, entre as estações do ano – frio, quente, ameno, com flores, com frutos, com chuvas, com secas -, entre o nascimento e a desaparição – vida e morte -, entre tipos de animais – terrestres, aquáticos, voadores, ferozes e dóceis -, entre tipos de humanos – brancos, negros,

amarelos, vermelhos, altos, baixos, peludos, glabros -, as técnicas obtidas pelo controle sobre alguma força natural – fogo, água, ventos, pedras, areia, ervas – evidenciam um mundo ordenado e regular, no qual os humanos nascem, vivem e morrem. A história sagrada ou mito narra como e por que a ordem do mundo existe e como e por que foi doada aos humanos pelos deuses. Assim, além de ser uma teogonia, a história sagrada é uma **cosmogonia** (do grego: *cosmos*, mundo; *gonia*, geração): narra o nascimento, a finalidade e o perecimento de todos os seres sob a ação dos deuses.

Assim como há dois espaços, há dois tempos: o anterior à criação ou gênese dos deuses e das coisas – tempo do vazio e do caos – e o tempo originário da gênese de tudo quanto existe – tempo do pleno e da ordem. Nesse tempo sagrado da ordem, novamente uma divisão: o tempo primitivo, inteiramente divino, quando tudo foi criado, e o tempo do agora, profano, em que vivem os seres naturais, incluindo os homens.

Embora a narrativa sagrada seja uma explicação para a ordem natural e humana, ela não se dirige ao intelecto dos crentes (não é Filosofia nem ciência), mas se endereça ao coração deles. Desperta emoções e sentimentos – admiração, espanto, medo, esperança, amor, ódio.

Porque se dirige às paixões do crente, a religião lhe pede uma só coisa: **fé**, ou seja, a confiança, adesão plena ao que lhe é manifestado como ação da divindade. A atitude fundamental da fé é a **piedade**: respeito pelos deuses e pelos antepassados. A religião é crença, não é saber. A tentativa para transformar a religião em saber racional chama-se **teologia**.

Ritos

Porque a religião liga humanos e divindade, porque organiza o espaço e o tempo, os seres humanos precisam garantir que a ligação e a organização se mantenham e sejam sempre propícias. Para isso são criados os **ritos**.

O rito é uma cerimônia em que gestos determinados, palavras determinadas, objetos determinados, pessoas determinadas e emoções determinadas adquirem o poder misterioso de presentificar o laço entre os humanos e a divindade. Para agradecer dons e benefícios, para suplicar novos dons e benefícios, para lembrar a bondade dos deuses ou para exorcizar sua cólera, caso os humanos tenham transgredido as leis sagradas, as cerimônias ritualísticas são de grande variedade.

No entanto, uma vez fixada a simbologia de um ritual, sua eficácia dependerá da **repetição minuciosa** e **perfeita** do rito, tal como foi praticado na primeira vez, porque nela os próprios deuses orientaram gestos e palavras dos humanos. Um rito religioso é repetitivo em dois sentidos principais: a cerimônia deve repetir um acontecimento essencial da história sagrada (por exemplo, no cristianismo, a eucaristia ou a comunhão, que repete a Santa Ceia); e, em segundo lugar, atos, gestos, palavras, objetos devem ser sempre os mesmos, porque foram, na

primeira vez, consagrados pelo próprio deus. O rito é a rememoração perene do que aconteceu numa primeira vez e que volta a acontecer, graças ao ritual que abole a distância entre o passado e o presente.

Os objetos simbólicos

A religião não sacraliza apenas o espaço e o tempo, mas também seres e objetos do mundo, que se tornam símbolos de algum fato religioso.

Os seres e objetos simbólicos são retirados de seu lugar costumeiro, assumindo um sentido novo para toda a comunidade – protetor, perseguidor, benfeitor, ameaçador. Sobre esse ser ou objeto recai a noção de **tabu** (palavra polinésia que significa intocável): é um interdito, ou seja, não pode ser tocado nem manipulado por ninguém que não esteja religiosamente autorizado para isso.

É assim, por exemplo, que certos animais se tornam sagrados ou tabus, como a vaca na Índia, o cordeiro perfeito consagrado para o sacrifício da páscoa judaica, o tucano para a nação tucana, do Brasil. É assim, por exemplo, que certos objetos se tornam sagrados ou tabus, como o pão e o vinho consagrados pelo padre cristão, durante o ritual da missa. Do mesmo modo, em inúmeras religiões, as virgens primogênitas das principais famílias se tornam tabus, como as vestais, na Roma antiga. Também objetos se tornam símbolos sagrados intocáveis, como os pergaminhos judaicos contendo os textos sagrados antigos, certas pedras usadas pelos chefes religiosos africanos, etc.

Os tabus se referem ou a objetos e seres puros ou purificados para os deuses, ou a objetos e seres impuros, que devem permanecer afastados dos deuses e dos humanos. É assim que, em inúmeras culturas, a mulher menstruada é tabu (está impura) e, no judaísmo e no islamismo, a carne de porco é tabu (é impura).

A religião tende a ampliar o campo simbólico, mesmo que não transforme todos os seres e objetos em tabus ou intocáveis. Ela o faz, vinculando seres e qualidades à personalidade de um deus. Assim, por exemplo, em muitas religiões, como as africanas, cada divindade é protetora de um astro, uma cor, um animal, uma pedra e um metal preciosos, um objeto santo.

A figuração do sagrado se faz por **emblemas**: assim, por exemplo, o emblema da deusa Fortuna era uma roda, uma vela enfunada e uma cornucópia; o da deusa Atena, o capacete e a espada; o de Hermes, a serpente e as botas aladas; o de Oxossi, as sete flechas espalhadas pelo corpo; o de Iemanjá, o vestido branco, as águas do mar e os cabelos ao vento; o de Jesus, a cruz, a coroa de espinhos, o corpo glorioso em ascensão.

Manifestação e revelação

Há religiões em que os deuses se manifestam: surgem diante dos homens em beleza, esplendor, perfeição e poder e os levam a ver uma outra realidade, escondida sob a realidade cotidiana, na qual o espaço, o tempo, as formas dos seres, os sons e as cores, os elementos encontram-se organizados e dispostos de

uma outra maneira, secreta e verdadeira. A divindade, levando um humano ao seu mundo, desvenda-lhe a verdade e o ilumina com sua luz.

Era isso, como vimos, o que significava a palavra grega *aletheia*, a verdade como manifestação ou iluminação. A iluminação pode ser terrível, porque é dado a um humano ver o que os olhos humanos não conseguem ver, ouvir o que os ouvidos humanos não podem ouvir, conhecer o que a inteligência humana não tem forças para conhecer. As religiões indígenas e a grega são desse tipo.

Há religiões em que o deus revela verdades aos humanos, sem fazê-los sair de seu mundo. Podem ter sonhos e visões, mas o fundamento é ouvir o que a divindade lhes diz, porque dela provém o sentido primeiro e último de todas coisas e do destino humano. O que se revela não é a verdade do mundo, através da viagem visionária a um outro mundo: o que se revela é a vontade do deus, na qual o crente confia e cujos desígnios ele cumpre. Era isso o que significava, como vimos, a palavra hebraica *emunah*, "assim seja". Judaísmo, cristianismo e islamismo são religiões da revelação.

Nas duas modalidades de religião, porém, a manifestação da verdade e a revelação da vontade exprimem o mesmo acontecimento: aos humanos é dado conhecer seu destino e o de todas as coisas, isto é, as **leis divinas**.

A lei divina

Os deuses são poderes misteriosos. São forças personificadas e por isso são vontades. Misteriosos, porque suas decisões são imprevisíveis e, muitas vezes, incompreensíveis para os critérios humanos de avaliação. Vontades, porque o que acontece no mundo manifesta um querer pessoal, supremo e inquestionável. A religião, ao estabelecer o laço entre o humano e o divino, procura um caminho pelo qual a vontade dos deuses seja benéfica e propícia aos seus adoradores.

A vontade divina pode tornar-se parcialmente conhecida dos humanos sob a forma de **leis**, isto é, decretos, mandamentos, ordenamentos, comandos emanados da divindade. Assim como a ordem do mundo decorre dos decretos divinos, isto é, da lei ordenadora à qual nenhum ser escapa, também o mundo humano está submetido a mandamentos divinos, dos quais os mais conhecidos, na cultura ocidental, são os Dez Mandamentos, dados por Jeová a Moisés. Também são de origem divina as Doze Tábuas da Lei que fundaram a república romana, como eram de origem divina as leis gregas explicitadas na *Ilíada* e na *Odisséia* de Homero, bem como nas tragédias.

O modo como a vontade divina se manifesta em leis permite distinguir dois grandes tipos de religião. Há religiões em que a divindade usa intermediários para revelar a lei. É o caso da religião judaica, em que Jeová se vale, por exemplo, de Noé, Moisés, Samuel, para dar a conhecer a lei. Também nessa religião, a divindade não cessa de lembrar ao povo as leis, sobretudo quando estão sendo transgredidas. Essa rememoração da lei e das promessas de castigo e

redenção nelas contidas é a tarefa do **profeta**, arauto de Deus. Também na religião grega, os deuses se valem de intermediários para manifestar sua vontade. Esta, por ser misteriosa e incompreensível, exige um tipo especial de intermediário, o **vidente**, que interpreta os enigmas divinos, vê o passado e o futuro e os expõe aos homens.

Há religiões, porém, em que os deuses manifestam sua lei diretamente, sem recorrer a intermediários, isto é, sem precisar de intérpretes. São religiões da iluminação individual e do êxtase místico, como é o caso da maioria das religiões orientais, que exigem, para a iluminação e o êxtase, uma educação especial do intelecto e da vontade dos adeptos.

Freqüentemente, profetas e videntes entram em transe para receber a revelação, mas a recebem não porque tenham sido educados para isso e sim porque a divindade os escolheu para manifestar-se. O transe dos profetas e dos adivinhos difere do êxtase místico dos iluminados, porque, nos primeiros, o indivíduo tem acesso a um conhecimento que pode compreender (mesmo com grande dificuldade) e por isso pode transmiti-lo aos outros, enquanto nos segundos, não há conhecimento, não há atividade intelectual que depois seja transmissível a outros, mas há mergulho e fusão do indivíduo na divindade, numa experiência intraduzível e intransmissível.

As religiões reveladas – diferentes, portanto, das religiões extáticas – realizam a revelação de duas maneiras: numa delas, como é o caso da judaica e da cristã, aquele que recebe a revelação deve **escrevê-la**, para que integre os textos da história sagrada e seja transmissível; na outra, como é o caso da grega, da romana, das africanas, das indígenas, o vidente é levado perante os deuses e vê a totalidade do tempo e dos acontecimentos, devendo, após a visão, **dizê-la**, para integrá-la à memória religiosa oral. Nos dois casos, porém, para que fique indiscutível a origem divina da revelação, a exposição escrita ou oral só pode ser feita por parábolas, metáforas, imagens e histórias, cujo sentido precisará ser decifrado pelos leitores ou ouvintes. Deus, profetas e videntes falam por meio de **enigmas**. Dessa maneira, o caráter transcendente e misterioso da lei divina é preservado.

A vida após a morte

Toda religião explica não só a origem da ordem do mundo natural, mas também do mundo humano. No caso dos humanos, a religião precisa explicar por que são mortais. O mistério da morte é sempre explicado como expiação de uma culpa original, cometida contra os deuses. No princípio, os homens eram imortais e viviam na companhia dos deuses; a seguir, uma transgressão imperdoável tem lugar e, com ela, a grande punição: a mortalidade.

No entanto, a imortalidade não está totalmente perdida. Algumas religiões afirmam que o corpo humano possui um duplo, feito de outra matéria, que permanecerá após a morte, usando outros seres para relacionar-se com os vivos.

Certas religiões acreditam que o corpo é habitado por uma entidade – espírito, alma, sombra imaterial, sopro -, que será imortal se os decretos divinos e os rituais tiverem sido respeitados pelo fiel. Por acreditarem firmemente numa outra vida – que pode ser imediata, após a morte do corpo, ou pode exigir reencarnações purificadoras até alçar-se à imortalidade -, as religiões possuem ritos funerários, encarregados de preparar e garantir a entrada do morto na outra vida.

Em algumas religiões, como na egípcia e na grega, a perfeita preservação do corpo morto, isto é, de sua **imagem**, era essencial para que fosse reconhecido pelos deuses no reino dos mortos e recebesse a imortalidade. Por isso, além dos ritos funerários, os cemitérios, na maioria das religiões e particularmente nas africanas, indígenas e antigas ocidentais, eram lugares sagrados, campos santos, nos quais somente alguns, e sob certas condições, podiam penetrar.

Nas religiões do **encantamento**, como a grega, as africanas e as indígenas, a morte é concebida de diversas maneiras, mas em todas elas o morto fica encantado, isto é, torna-se algo mágico. Numa delas, o morto deixa seu corpo para entrar num outro e permanecer no mundo, sob formas variadas; ou deixa seu corpo e seu espírito permanecer no mundo, agitando os ventos, as águas, o fogo, ensinando canto aos pássaros, protegendo as crianças, ensinando os mais velhos, escondendo e achando coisas. Na outra, o morto tem sua imagem ou seu espírito levado ao mundo divino, ali desfrutando das delícias de uma vida perenemente perfeita e bela; se, porém, suas faltas terrenas forem tantas e tais que não pôde ser perdoado, sua imagem ou espírito vagará eternamente pelas trevas, sem repouso e sem descanso. O mesmo lhe acontecerá se os rituais fúnebres não puderem ser realizados ou se tiverem sido realizados com falhas. Esse perambular pelas trevas não existe nas religiões de reencarnação, porque, em lugar dessa punição, o espírito deverá ter tantas vidas e sob tantas formas quantas necessárias à sua purificação, até que possa participar da felicidade perene.

Nas religiões da **salvação**, como é o caso do judaísmo, do cristianismo e do islamismo, a felicidade perene não é apenas individual, mas também coletiva. São religiões em que a divindade promete perdoar a falta originária, enviando um salvador, que, sacrificando-se pelos humanos, garante-lhes a imortalidade e a reconciliação com Deus.

Como a falta ou queda originária atingiu a todos os humanos, o perdão divino e a redenção decorrem de uma decisão divina, que deverá atingir a todos os humanos, se **acreditarem e respeitarem a lei divina escrita nos textos sagrados e se guardarem a esperança na promessa de salvação que lhes foi feita por Deus**. Nesse tipo de religião, a obra de salvação é realizada por um enviado de Deus – messias, em hebraico; cristo, em grego. As religiões da salvação são messiânicas e coletivas. Um povo – povo de Deus – será salvo pela lei e pelo enviado divino.

Milenarismo

O milenarismo é próprio das religiões da salvação. É a esperança da felicidade perene no mundo, quando, após sofrimentos profundos, os seres forem regenerados, purificados e libertados pela divindade.

O termo milenarismo provém de uma crença popular cristã, embora não seja exclusivo da religião cristã. Baseados em profecias dos profetas Daniel e Isaías, no *Apocalipse* de são João, e nas predições de magos e sibilas, grupos populares cristãos, durante a Idade Média, esperavam que Cristo voltasse pela segunda vez, combatesse os males – a peste, a fome, a guerra e a morte -, vencesse o demônio, encarnado num governante perverso, o Anti-Cristo, e instituísse o reino de Deus na Terra, com a duração de mil anos de abundância, justiça e felicidade. Ao fim de mil anos, haveria a ressurreição dos mortos, o Juízo Final e o fim do mundo terreno.

Outras religiões e outros grupos culturais humanos possuem religiões milenaristas, isto é, a esperança de um fim dos tempos, quando a dor, a miséria, a injustiça e a maldade terminarão e a plena felicidade existirá para todos. É assim que os índios guaranis, do Paraguai e do Brasil, acreditam na Terra sem Males, que surgirá além dos mares, depois que a Terra, cansada e infeliz, for atravessada por eles e o deus, benévolo e clemente, lhes der a terra nova, onde as flechas voarão sozinhas para trazer a caça e a pesca, os frutos encherão as cestas, não haverá frio nem chuva, nem guerra nem morte.

O milenarismo, em outra forma, está presente numa concepção religiosa católica do século XX, a Teologia da Libertação, desenvolvida nos anos 70, na América Latina, e que propunha o retorno da Igreja à pureza igualitária, livre e justa dos primeiros cristãos, criando o reino de Deus na Terra, conforme prometido por Jesus.

Todas as religiões são experiências de fé, mas as religiões da salvação (messiânicas) são religiões da fé e da esperança. O milenarismo exprime, no grau mais alto, a esperança religiosa das religiões da salvação. No caso do milenarismo cristão, a esperança volta-se para a existência futura de uma sociedade não hierarquizada, igualitária e justa; por esse motivo, foi considerado, pela ortodoxia cristã, uma **heresia**, isto é, um pecado contra a fé estabelecida pela doutrina cristã, segundo a qual o reino de Deus já existe na Terra, desde a ressurreição de Cristo: é a Igreja.

A esperança milenarista é própria das classes populares, em sociedades onde prevalecem a desigualdade, a injustiça, a exclusão e a miséria.

O bem e o mal

As religiões ordenam a realidade segundo dois princípios fundamentais: o bem e o mal (ou a luz e a treva, o puro e o impuro).

Sob esse aspecto, há três tipos de religiões: as politeístas, em que há inúmeros deuses, alguns bons, outros maus, ou até mesmo cada deus podendo ser ora bom, ora mau; as dualistas, nas quais a dualidade do bem e do mal está encarnada e figurada em duas divindades antagônicas que não cessam de combater-se; e as monoteístas, em que o mesmo deus é tanto bom quanto mau, ou, como no caso do judaísmo, do cristianismo e do islamismo, a divindade é o bem e o mal provém de entidades demoníacas, inferiores à divindade e em luta contra ela.

No caso do politeísmo e do dualismo, a divisão bem-mal não é problemática, assim como não o é nas religiões monoteístas que não exigem da divindade comportamentos sempre bons, uniformes e homogêneos, pois a ação do deus é insondável e incompreensível. O problema, porém, existe no monoteísmo judaico-cristão e islâmico.

Com efeito, a divindade judaico-cristã e islâmica é definida teologicamente como um ser positivo ou afirmativo: Deus é bom, justo, misericordioso, clemente, criador único de todas as coisas, onipotente e onisciente, mas, sobretudo, eterno e infinito. Deus é o ser perfeito por excelência, é o próprio bem e este é eterno como Ele. Se o bem é eterno e infinito, como surgiu sua negação, o mal? Que positividade poderia ter o mal, se, no princípio, havia somente Deus, eterna e infinitamente bom? Admitir um princípio eterno e infinito para o mal seria admitir dois deuses, incorrendo no primeiro e mais grave dos pecados, pois tanto os Dez Mandamentos quanto o Credo cristão afirmam haver um só e único Deus.

Além disso, Deus criou todas as coisas do nada; tudo o que existe é, portanto, obra de Deus. Se o mal existe, seria obra de Deus? Porém, Deus sendo o próprio bem, poderia criar o mal? Como o perfeito criaria o imperfeito? Qual é, pois, a origem do mal? A criatura.

Deus criou inteligências imateriais perfeitas, os anjos. Dentre eles, surgem alguns que aspiram a ter o mesmo poder e o mesmo saber que a divindade, lutando contra ela. Menos poderosos e menos sábios, são vencidos e expulsos da presença divina. Não reconhecem, porém, a derrota. Formam um reino separado, de caos e trevas, prosseguem na luta contra o Criador. Que vitória maior teriam senão corromper a mais alta das criaturas após os anjos, isto é, o homem? Valendo-se da liberdade dada ao homem, os anjos do mal corrompem a criatura humana e, com esta, o mal entra no mundo.

O mal é o pecado, isto é, a transgressão da lei divina que o primeiro homem e a primeira mulher praticaram. Sua punição foi o surgimento dos outros males: morte, doença, dor, fome, sede, frio, tristeza, ódio, ambição, luxúria, gula, preguiça, avareza. Pelo mal, a criatura afasta-se de Deus, perde a presença divina e a bondade original que possuía.

O mal, portanto, não é uma força positiva de mesma realidade que o bem, mas é pura ausência do bem, pura privação do bem, negatividade, fraqueza. Assim como a treva não é algo positivo, mas simples ausência da luz, assim também o

mal é pura ausência do bem. Há um só Deus e o mal é estar longe e privado dele, pois Ele é o bem e o único bem.

A falta

Há religiões da exterioridade e da interioridade. Nas primeiras, a falta ou pecado é uma ação externa visível, cometida voluntária ou involuntariamente contra a divindade. A falta é **irreverência**, sentida sob a forma de **vergonha**, trazendo como conseqüência uma **impureza** que contamina o faltoso e o grupo, exigindo rituais de purificação.

Nas religiões da interioridade, como é o caso do cristianismo, a falta ou pecado é uma ação interna invisível (mesmo que resulte num ato externo visível), causada por uma vontade má – nesse caso, a falta é um **crime** – ou por um entendimento equivocado – nesse caso, a falta é um **erro**. É uma **transgressão** experimentada na forma de **culpa**, exigindo expiação.

Nas religiões da exterioridade, o perdão depende exclusivamente de uma graça, isto é, a divindade pode ou não perdoar, independentemente dos rituais de purificação realizados pelo indivíduo ou pelo grupo. Nas religiões da interioridade, o perdão – que virá na forma de graça – exige uma experiência interior precisa, o **arrependimento**.

Nas religiões da exterioridade – como a grega, a romana, as africanas e indígenas -, a falta é causada por uma fatalidade. O *fatum* (destino, em latim; fado, em português) ou a *moira* (destino fatal, em grego) determinou desde sempre que ela seria cometida por alguém, para desgraça sua e de seu grupo. A falta não depende da vontade do agente, mas de uma decisão divina. É assim, por exemplo, que Édipo cumprirá seu destino.

Nas religiões da interioridade – como é o caso do judaísmo e do cristianismo -, a falta nasce da liberdade do agente, que, conhecendo o bem e o mal (a lei divina), transgride consciente e voluntariamente o decreto de Deus. Sem dúvida, para o cristianismo, a falta é um problema teológico insolúvel, pois o Deus cristão é onipotente e onisciente, sabendo tudo desde a eternidade e, portanto, conhecendo previamente o pecador. Se pune o pecado, mas sabia que seria cometido, não seria injusto por não impedir que seja cometido? Se conhece eternamente quem pecará, não será Deus como o *fatum* e a *moira*? E como falar na liberdade e no livre-arbítrio do pecador, se desde a eternidade Deus sabia que ele cometeria o pecado?

Imanência e transcendência

Quando estudamos o sagrado, vimos que, em inúmeras culturas, os seres e objetos sacros habitam o nosso mundo, são imanentes a ele. As primeiras experiências religiosas são por isso **panteístas** (*theos*, em grego, significa deus; *pan*, em grego, significa todos, tudo), ou seja, nelas tudo são deuses e estes estão em toda a parte, espalhados pela Natureza. Os seres tomam parte na divindade,

motivo pelo qual possuem *mana*, *orenda* e *tunpa*. O *ntu* africano exprime a concepção da imanência panteísta.

Ao contrário das religiões panteístas ou da imanência dos deuses no mundo, as religiões teístas são transcendentes, isto é, os deuses estão separados do mundo natural e humano, vivem noutro mundo e agem sobre o nosso. É assim, por exemplo, que os deuses gregos, embora tenham forma humana, vivem no monte Olimpo, e Jeová, que possui atributos humanos (como a voz), vive no monte Sinai. Eis por que, nas religiões da transcendência, fala-se na **visitação** dos deuses para referir-se aos momentos em que, nos rituais, comunicam-se com os seres humanos.

Nas várias religiões da transcendência, a visitação divina não é problemática porque os deuses possuem formas materiais – animais, como na religião egípcia, humanas, como nas religiões grega e romana. A visitação é um problema na religião cristã, porque o Deus cristão é duas vezes misterioso e totalmente diferente das formas existentes no mundo: em primeiro lugar, é constituído por três pessoas que são uma só; em segundo lugar, é eterno, incorpóreo, infinito, pleno e perfeito. Donde o caráter totalmente incompreensível e terrível da encarnação de Jesus Cristo, pois como explicar que uma das pessoas da Trindade se separe das outras para vir habitar entre os homens e que um ente eterno, imaterial e infinito tome a forma material, mortal, finita, carente e imperfeita do humano?

Para superar as dificuldades, o cristianismo fala na visitação de Deus através dos anjos e santos, e na inspiração do Espírito Santo, enviado pelo Pai.

Transcendência e hierarquia

Vimos que, pela lei divina, é instituída a ordem do mundo natural e humano. Vimos também que o conhecimento dessa lei tende a tornar-se um conhecimento especial, seja porque somente alguns são escolhidos para conhecê-la, seja porque o texto da lei é incompreensível e exige pessoas capazes de fazer a interpretação (profetas e videntes), seja ainda porque a própria interpretação é obscura e exige novos intérpretes.

Constatamos que o conhecimento da lei e da vontade divinas são essenciais para a narrativa da história sagrada e para a realização correta e eficaz dos ritos. Como conseqüência, as religiões tendem a instituir um grupo de indivíduos, separados do restante da comunidade, encarregados de transmitir a história sagrada, interpretar a lei e os sinais divinos, realizar os ritos e marcar o espaço-tempo sagrados.

Magos, astrólogos, videntes, profetas, xamãs, sacerdotes e pajés possuem saberes e poderes especiais. São capazes de curar, de prever o futuro, de aplacar a cólera dos deuses, de anunciar a vontade divina, de destruir a distância (por meio de palavras e gestos). Inicialmente, sua função é trazer o sagrado para o grupo e aí

conservá-lo. Pouco a pouco, porém, formam um grupo separado, uma classe social, com exigências e poderes próprios, privam a comunidade da presença direta do sagrado e distorcem a função originária que possuíam, transformando-a em domínio e poder sobre a comunidade. Tornam-se os portadores simbólicos do sagrado e mediadores indispensáveis.

A religião, como já observamos, realiza o encantamento do mundo, explicando-o pelo maravilhoso e misterioso. O grupo que detém o saber misterioso, ao tornar-se detentor do poder, possui o poder mais alto: o de encantar, desencantar e reencantar o mundo. Por isso, num primeiro momento, o poder religioso concentra-se nas mãos de um só, que possui também a autoridade militar e o domínio econômico sobre toda a comunidade.

À medida que as relações sociais se tornam mais complexas, com divisões sociais do trabalho e da propriedade, o poder passa por uma divisão: um grupo detém a autoridade religiosa e outro, a militar e econômica. Porém, todo o saber da comunidade – história sagrada, interpretação da lei divina, rituais – encontra-se nas mãos da autoridade religiosa, que passa, dessa maneira, a ser o braço intelectual e jurídico indispensável da autoridade econômica e militar.

Nas religiões da transcendência, três são as conseqüências principais desse desenvolvimento histórico:

1. a formação de uma autoridade que detém o privilégio do saber, porque conhece a vontade divina e suas leis. Com ela, surge a instituição sacerdotal e eclesiástica. Não por acaso, Cícero dirá que a palavra *religião* vem do verbo *legere*, ler. Os sacerdotes são intelectuais. O grupo sacerdotal detém vários saberes: o da história sagrada, o dos rituais, o das leis divinas, pelas quais é imposta a moralidade ao grupo. Como esses saberes se referem ao divino, constituem a teologia. Os sacerdotes, ou uma parte deles, são teólogos. Tais saberes lhes dão os seguintes poderes:

? **mágico**: são os únicos que conhecem e sabem manipular os vínculos secretos entre as coisas;

? **divinatório**: são os únicos capazes de prever os acontecimentos pela interpretação dos astros, de sinais e das entranhas dos animais;

? **propiciatório**: são os únicos capazes de realizar os ritos de maneira correta e adequada para obtenção dos favores divinos;

? **punitivo**: são os únicos que conhecem as leis divinas e podem punir os transgressores ou infiéis.

2. a formulação de uma doutrina religiosa baseada na idéia de **hierarquia**, isto é, de uma realidade organizada sob a forma de graus superiores e inferiores onde se situam todos os seres, por vontade divina. Os entes se distinguem por sua proximidade ou distância dos deuses, segundo o lugar hierárquico, fixo e imutável, que lhes foi destinado.

Assim, por exemplo, certas religiões podem considerar certos animais mais próximos dos deuses, sendo por isso mais poderosos, mais sábios e melhores do que todos os outros entes. Algumas podem considerar as entidades imateriais superiores e as materiais ou corporais, inferiores. Outras podem considerar os humanos o grau mais alto da hierarquia, todos os outros seres estando subordinados a eles e devendo-lhes obediência.

Nas religiões politeístas, a hierarquia começa pelos próprios deuses, havendo deuses superiores e inferiores. Nas religiões monoteístas, a hierarquia coloca a divindade no topo de uma escala e os demais seres são ordenados segundo sua maior ou menor semelhança com ela. Assim, por exemplo, no cristianismo, há uma hierarquia celeste (anjos, arcanjos, querubins, serafins, tronos, potestades e os santos) e uma hierarquia terrestre (homens, animais, plantas, minerais), estando abaixo dela os demônios e as trevas. A noção de hierarquia introduz as noções de superior e inferior, definindo a relação entre ambos pelo mando e a obediência. Dessa maneira, a religião organiza o mundo e, com isso, a sociedade. Evidentemente, os que se ocupam com as coisas sagradas estão no topo da hierarquia humana e todos os outros lhes devem obediência.

3. o privilégio do uso da violência sagrada para punir os faltosos ou pecadores. Inicialmente, exigia-se que todos os membros da comunidade fossem piedosos, isto é, respeitassem deuses, tabus, rituais e a memória dos antepassados. Com o surgimento da classe sacerdotal, passa-se a exigir que esses membros da comunidade – os sacerdotes – sejam castos, isto é, possuam integridade corporal e espiritual para oficiar os ritos e interpretar as leis. Na qualidade de castos, são os mais puros e por isso investidos, após educação e iniciação, do poder de purificação. Detêm o poder judiciário.

Nas religiões da interioridade, como é o caso do cristianismo, o privilégio judiciário e da violência sagrada é exercido não só sobre o corpo e o comportamento dos fiéis, mas sobretudo sobre as almas. Como isso é possível?

No caso do catolicismo, por exemplo, isso é feito por meio de dois procedimentos principais. Em primeiro lugar, por meio da confissão das faltas ou dos pecados, feita perante o sacerdote que tem o poder para perdoar ou absolver, mediante o arrependimento do pecador e das penitências que lhe são impostas.

Há um código ético-religioso que determina quais são os pecados (pecados mortais, pecados veniais, pecados capitais), quais os modos de pecar (por ato, palavras e intenções), qual o dano causado ao pecador e quais as penitências que deve cumprir. O pecador faz um exame de consciência, confessa ao sacerdote, tornando visível (por palavras) os segredos de sua alma e entrega-se à misericórdia de Deus, representado pelo sacerdote que pune e perdoa.

O segundo procedimento é o exame sacerdotal das idéias e das opiniões dos fiéis.

De fato, o saber religioso cristão está consignado num texto – a Escritura Sagrada – e num conjunto de textos interpretativos do primeiro – a teologia racional -, formando a **doutrina** cristã. Parte dessa doutrina é constituída por verdades reveladas compreensíveis para a razão humana, parte é constituída por verdades reveladas incompreensíveis para a inteligência humana. Essas últimas verdades constituem os **dogmas da fé** e não podem ser questionadas. Questioná-las ou propor-lhes um conteúdo ou significado diferentes do estabelecido pela doutrina é considerado pecado mortal. Isso significa que a transgressão religiosa pode ocorrer através do pensamento ou das idéias. É a **heresia** (palavra grega que significa opinião discordante).

A instituição sacerdotal tem o poder para punir heresias e o faz por três caminhos: a excomunhão (o fiel é banido da comunidade dos crentes e prometido à punição eterna), a obtenção da confissão de arrependimento do herege (em geral, obtida por meio de tortura) ou a condenação à morte.

Assim, o sagrado dá origem à religião, enquanto a sociedade faz aparecer o poder teológico da autoridade religiosa.

As finalidades da religião

A invenção cultural do sagrado se realiza como processo de simbolização e encantamento do mundo, seja na forma da imanência do sobrenatural no natural, seja na transcendência do sobrenatural. O sagrado dá significação ao espaço, ao tempo e aos seres que neles nascem, vivem e morrem.

A passagem do sagrado à religião determina as finalidades principais da experiência religiosa e da instituição social religiosa. Dentre essas finalidades destacamos:

? proteger os seres humanos contra o medo da Natureza, nela encontrando forças benéficas, contrapostas às maléficas e destruidoras;

? dar aos humanos um acesso à verdade do mundo, encontrando explicações para a origem, a forma, a vida e a morte de todos os seres e dos próprios humanos;

? oferecer aos humanos a esperança de vida após a morte, seja sob a forma de reencarnação perene, seja sob a forma de reencarnação purificadora, seja sob a forma de imortalidade individual, que permite o retorno do homem ao convívio direto com a divindade, seja sob a forma de fusão do espírito do morto no seio da divindade. As religiões da salvação, tanto as de tipo judaico-cristão quanto as de tipo oriental, prometem aos seres humanos libertá-los da pena e da dor da existência terrena;

? oferecer consolo aos aflitos, dando-lhes uma explicação para a dor, seja ela física ou psíquica;

? garantir o respeito às normas, às regras e aos valores da moralidade estabelecida pela sociedade. Em geral, os valores morais são estabelecidos pela

própria religião, sob a forma de mandamentos divinos, isto é, a religião reelabora as relações sociais existentes como regras e normas, expressões da vontade dos deuses ou de Deus, garantindo a obrigatoriedade da obediência a elas, sob a pena de sanções sobrenaturais.

Críticas à religião

As primeiras críticas à religião feitas no pensamento ocidental vieram dos filósofos pré-socráticos, que criticaram o politeísmo e o antropomorfismo. Em outras palavras, afirmaram que, do ponto de vista da razão, a pluralidade dos deuses é absurda, pois a essência da divindade é a plenitude infinita, não podendo haver senão uma potência divina.

Declararam também absurdo o antropomorfismo, uma vez que este reduz os deuses à condição de seres super-humanos, isto é, as qualidades da essência divina não podem confundir-se com as da natureza humana. Essas críticas foram retomadas e sistematizadas por Platão, Aristóteles e pelos estóicos.

Uma outra crítica à religião foi feita pelo grego Epicuro e retomada pelo latino Lucrécio. A religião, dizem eles, é fabulação ilusória, nascida do medo da morte e da Natureza. É superstição. No século XVII, o filósofo Espinosa retoma essa crítica, mas em lugar de começar pela religião, começa pela superstição. Os homens, diz ele, têm medo dos males e esperança de bens. Movidos pelas paixões (medo e esperança), não confiam em si mesmos nem nos conhecimentos racionais para evitar males e conseguir bens.

Passional ou irracionalmente, depositam males e bens em forças caprichosas, como a sorte e a fortuna, e as transformam em poderes que os governam arbitrariamente, instaurando a superstição. Para alimentá-la, criam a religião e esta, para conservar seu domínio sobre eles, institui o poder teológico-político. Nascida do medo supersticioso, a religião está a serviço da tirania, tanto mais forte quanto mais os homens forem deixados na ignorância da verdadeira natureza de Deus e das causas de todas as coisas.

Essa diferença entre religião e verdadeiro conhecimento de Deus levou, no século XVIII, à idéia de religião natural ou deísmo. Voltando-se contra a religião institucionalizada como poder eclesiástico e poder teológico-político, os filósofos da Ilustração afirmaram a existência de um Deus que é força e energia inteligente, imanente à Natureza, conhecido pela razão e contrário à superstição.

Observamos, portanto, que as críticas à religião voltam-se contra dois de seus aspectos: o encantamento do mundo, considerado superstição; e o poder teológico-político institucional, considerado tirânico.

No século XIX, o filósofo Feuerbach criticou a religião como alienação. Os seres humanos vivem, desde sempre, numa relação com a Natureza e, desde muito cedo, sentem necessidade de explicá-la, e o fazem analisando a origem das coisas, a regularidade dos acontecimentos naturais, a origem da vida, a causa da

dor e da morte, a conservação do tempo passado na memória e a esperança de um tempo futuro. Para isso, criam os deuses. Dão-lhes forças e poderes que exprimem desejos humanos. Fazem-nos criadores da realidade. Pouco a pouco, passam a concebê-los como governantes da realidade, dotados de forças e poderes maiores do que os humanos.

Nesse movimento, gradualmente, de geração a geração, os seres humanos se esquecem de que foram os criadores da divindade, invertem as posições e julgam-se criaturas dos deuses. Estes, cada vez mais, tornam-se seres onipotentes, oniscientes e distantes dos humanos, exigindo destes culto, rito e obediência. Tornam-se transcendentes e passam a dominar a imaginação e a vida dos seres humanos. A alienação religiosa é esse longo processo pelo qual os homens não se reconhecem no produto de sua própria criação, transformando-o num outro (*alienus*), estranho, distante, poderoso e dominador. O domínio da criatura (deuses) sobre seus criadores (homens) é a alienação.

A análise de Feuerbach foi retomada por Marx, de quem conhecemos a célebre expressão: “A religião é o ópio do povo”. Com essa afirmação, Marx pretende mostrar que a religião – referindo-se ao judaísmo, ao cristianismo e ao islamismo, isto é, às religiões da salvação – amortece a combatividade dos oprimidos e explorados, porque lhes promete uma vida futura feliz. Na esperança de felicidade e justiça **no outro mundo**, os despossuídos, explorados e humilhados deixam de combater as causas de suas misérias **neste mundo**.

Todavia, Marx fez uma outra afirmação que, em geral, não é lembrada. Disse ele que “a religião é lógica e enciclopédia popular, espírito de um mundo sem espírito”. Que significam essas palavras?

Com elas, Marx procurou mostrar que a religião é uma forma de conhecimento e de explicação da realidade, usadas pelas classes populares – lógica e enciclopédia – para dar sentido às coisas, às relações sociais e políticas, encontrando significações – o espírito no mundo sem espírito -, que lhes permitem, periodicamente, lutar contra os poderes tirânicos. Marx tinha na lembrança as revoltas camponesas e populares durante a Reforma Protestante, bem como na Revolução Inglesa de 1644, na Revolução Francesa de 1789, e nos movimentos milenaristas que exprimiram, na Idade Média, e no início dos movimentos socialistas, a luta popular contra a injustiça social e política.

Se por um lado na religião há a **face opiácea** do conformismo, há, por outro lado, a **face combativa** dos que usam o saber religioso contra as instituições legitimadas pelo poder teológico-político.

Mythos *e* logos

Na maioria das culturas, a religião se apresenta como sistema explicativo geral, oferecendo causas e efeitos, relações entre seres, valores morais e também sustentação ao poder político. Nela se efetiva uma **visão de mundo única**, válida

para toda a sociedade e fornecendo a seus membros uma comunidade de ação e de destino.

No caso da cultura ocidental, porém, a religião tornou-se apenas mais um sistema explicativo da realidade, entre outros. A ruptura com o *mythos*, efetuada pelo surgimento e desenvolvimento do *logos*, isto é, do pensamento racional, desfez o privilégio da religião como **visão de mundo única**. Filosofia e ciência elaboraram explicações cujos princípios são completamente diferentes dos da religião.

Vimos as principais características do pensamento filosófico e quando a Filosofia nasce na Grécia. Vimos também os traços que constituem o ideal científico. Diante dessas duas formas de conhecimento, o mito se apresenta como radicalmente distinto. Embora isso já tenha sido analisado anteriormente (veja-se sobretudo a Unidade 4, capítulos 5 e 6), vamos recapitular essa distinção:

? *mythos* – é uma fala, um relato ou uma narrativa, cujo tema principal é a **origem** (origem do mundo, dos homens, das técnicas, dos deuses, das relações entre homens e deuses, etc.);

? não se define pelo objeto da narrativa ou do relato, mas **pelo modo como narra** ou **pelo modo como profere a mensagem**, de sorte que qualquer tema e qualquer ser podem ser objeto de mito: tornam-se míticos ao se transformarem em valores e símbolos sagrados;

? tem como função resolver, num plano simbólico e imaginário, as antinomias, as tensões, os conflitos e as contradições da realidade social que não podem ser resolvidas ou solucionadas pela própria sociedade, criando, assim, uma segunda realidade, que explica a origem do problema e o resolve de modo que a realidade possa continuar com o problema sem ser destruída por ele. O mito cria uma compensação simbólica e imaginária para dificuldades, tensões e lutas reais tidas como insolúveis;

? consegue essa solução imaginária porque opera com a lógica invisível e subjacente à organização social. Ou seja, conflitos, tensões, lutas e antinomias não são visíveis e perceptíveis, mas invisíveis e imperceptíveis, comandando o funcionamento visível da organização social. O mito se refere a esse fundo invisível e tenso e o resolve imaginariamente para garantir a permanência da organização. Além de ser uma lógica da compensação, é uma lógica da conservação do social, instrumento para evitar a mudança e a desagregação do grupo. Em outras palavras, é elaborado para ocultar a experiência da História ou do tempo;

? não é apenas efeito das causas sociais, mas torna-se causa também, isto é, uma vez elaborado, passa a produzir efeitos sociais: instituições, comportamentos, sentimentos, etc. É uma ação social com efeitos sociais;

? ultrapassa as fronteiras da sociedade onde foi suscitado, pois sua explicação visa a exprimir estruturas universais do espírito humano e do mundo. Assim, por exemplo, os mitos teogônicos e cosmogônicos concernentes à proibição do incesto, embora referentes às necessidades internas de uma sociedade para a elaboração das leis de parentesco e do sistema de alianças, ressurge em todas as sociedades, exprimindo uma estrutura universal da Cultura;

? revela uma estrutura inconsciente da sociedade, de tal modo que é possível distinguir a estrutura inconsciente universal e as mensagens particulares que cada sociedade inventa para resolver as tensões e os conflitos ou contradições inconscientes. O mito conta uma história dramática, na qual a ordem do mundo (o reino mineral, vegetal, animal e humano) foi criada e constituída.

Os acontecimentos narrados exprimem, simultaneamente, uma estrutura geral do pensamento humano e uma solução parcial que uma sociedade determinada encontrou para o problema. Assim, a diferença homem-vegetal, homem-animal, homem-mulher, vida-morte, treva-luz é uma diferença que atormenta universalmente todas as culturas, mas cada uma delas possui uma narrativa mítica específica para responder a esse tormento;

? comparado ao discurso filosófico e científico, o discurso mítico opera, segundo Lévi-Strauss, pelo mecanismo do *bricolage*, isto é, assim como alguém junta pedaços e partes de objetos antigos para fazer um objeto novo, no qual se podem perceber as partes ou pedaços dos objetos anteriores, assim também o *mythos* constrói sua narrativa, não como o *logos*, elaborando de ponta a ponta seu objeto como algo específico, mas como um arranjo e uma construção com pedaços de narrativas já existentes.

O *logos* busca a coerência, construindo conceitualmente seu objeto, enquanto o *mythos* fabrica seu objeto pela reunião e composição de restos díspares e disparatados do mundo existente, dando-lhes unidade num novo sistema explicativo, no qual adquirem significado simbólico. O *logos* procura a unidade sob a diversidade e a multiplicidade; o *mythos* faz exatamente o oposto, isto é, procura a multiplicidade e a diversidade sob a unidade. É um pensamento empírico e concreto, e não um pensamento conceitual e abstrato;

? comparado ao discurso filosófico e científico, o mito se mostra uma operação lingüística oposta ao *logos*. Este purifica a linguagem dos elementos qualitativos e emotivos, busca retirar tanto quanto possível a ambigüidade dos termos que emprega, utilizando provas, demonstrações e argumentos racionais. O mito, ao contrário, opera por metaforização contínua, isto é, um mesmo significante (palavra ou conjunto de palavras) tenderá a possuir um número imenso de significações ou de sentidos.

O mito opera com a saturação do sentido, ou seja, um mesmo fato pode ser narrado de inúmeras maneiras diferentes, dependendo do que se queira enfatizar, e as coisas do mundo (minerais, vegetais, animais, humanos) podem receber

inúmeros sentidos, conforme o lugar que ocupem na narrativa. Assim, a oposição vida-morte, homem-mulher, humano-animal, luz-treva, quente-frio, seco-úmido, bom-mau, justo-injusto, certo-errado, grande-pequeno, cru-cozido, pai-mãe, irmã-irmão, pai-filho, pai-filha, mãe-filho, mãe-filha, etc. serão oposições constantes e regulares em todos os mitos, mas os conteúdos que as exprimem são inumeráveis.

Ao instaurar a ruptura entre *mythos* e *logos*, a cultura ocidental provocou um acontecimento desconhecido em outras culturas: o conflito entre a fé e a razão, que se manifestou desde muito cedo. Já na Grécia antiga, as críticas de Heráclito, Pitágoras e Xenófanes à religião assinalavam a ruptura com ela. Mais tarde, Atenas forçou o filósofo Anaxágoras a fugir para evitar a condenação pública, acusado pelo tribunal ateniense de "inventar um novo deus"; Sócrates, julgado culpado de impiedade e de corrupção da juventude, foi condenado à morte.

Na Renascença, Giordano Bruno, que afirmara a imanência da Inteligência infinita ao mundo ("o Uno é forma e matéria, figura da Natureza inteira, operando de seu interior", dizia ele), foi condenado à fogueira. Galileu, na época moderna, foi forçado a abjurar suas teses sobre o movimento solar, as manchas lunares e solares e o princípio da inércia, fundamento da mecânica clássica.

Nem sempre a Filosofia abandonou os temas da religião. Todavia, ocupou-se deles do ponto de vista do *logos* e não do *mythos*. Assim procedendo, despojou-os de sua condição de mistérios para transformá-los em conceitos e teorias. Para a alma religiosa, há um Deus; para a Filosofia, é preciso provar a existência da divindade. Para a alma piedosa, Deus é um ente perfeito, bom e misericordioso, mas justo, punindo os maus e recompensando os bons. Para a Filosofia, Deus é uma substância infinita, mas é preciso demonstrar que sua essência é constituída por um intelecto onisciente e uma vontade onipotente.

Para o crente, a espiritualidade divina não é incompatível com a esperança de poder ver Deus atuar materialmente sobre o mundo, realizando milagres; para a Filosofia, é preciso demonstrar a possibilidade de uma ação do espírito sobre a matéria e por que, sendo Deus onisciente, suspenderia a ordenação necessária do mundo, que Ele próprio estabeleceu, fazendo milagres.

Mais do que isso. Sendo Deus perfeito e infinito, que necessidade teria de criar um mundo material, finito e imperfeito? Como uma causa infinita produz um efeito finito? Mais ainda. Deus é eterno, portanto alheio ao tempo; mas o mundo não é eterno, pois foi criado por Deus e, nesse caso, como um ser eterno realiza uma ação temporal? Como falar em Deus **antes** do mundo e **depois** do mundo, se "antes" e "depois" são qualidades do tempo e não da eternidade?

Para o fiel, a alma é imortal e destinada a uma vida futura; para a Filosofia, cabe oferecer provas que demonstrem a imortalidade.

Os místicos experimentam a fusão plena no seio de Deus, sentem estar nele e nele viver. Para a Filosofia, **não sentimos** Deus, mas o conhecemos pela razão.

Essa peculiaridade da cultura ocidental afetou a própria religião. De fato, para competir com a Filosofia e suplantá-la, a religião precisou oferecer-se sob a forma de provas racionais, conceitos, teses, teorias. Tornou-se **teologia**, ciência sobre Deus. Transformou os textos da história sagrada em doutrina.

Todavia, certas crenças religiosas jamais poderão ser transformadas em teses e demonstrações racionais sem serem destruídas. Não há como provar racionalmente que Jeová falou a Moisés, no monte Sinai. Não há como provar racionalmente a virgindade de Maria, a encarnação do Filho de Deus, a Santíssima Trindade, a Eucaristia. São verdades da fé e, como tais, mistérios. Estes são verdades inquestionáveis, isto é, dogmas. Eis por que o apóstolo Paulo declarou que "a razão é um escândalo para a fé".

Tomemos um exemplo do Antigo Testamento. Ali é narrado que, durante uma batalha, Josué fez o Sol parar, a fim de que, com o prolongamento do dia, pudesse vencer a guerra. Essa história sagrada pressupõe que o Sol se movimenta em torno da Terra e que esta permanece imóvel. Estando narrada no texto revelado pelo próprio Deus, a história de Josué não pode ser contestada.

A mesma teoria da mobilidade do Sol e imobilidade da Terra existia como tese filosófico-científica no pensamento de Aristóteles e, como tal, foi refutada pela ciência de Copérnico, Galileu e Kepler. Porém, se a estes era permitido refutar uma teoria filosófico-científica por meio de outra, não lhes era permitido negar a história de Josué. Eis por que, durante séculos, a Igreja considerou o heliocentrismo uma heresia, condenou-a e submeteu sábios, como Galileu, aos tribunais da Inquisição.

Um outro exemplo, agora vindo da biologia, vai na mesma direção: a teoria da evolução, de Darwin, que demonstra a origem do homem a partir de primatas. A Bíblia afirma que o homem foi criado diretamente por Deus, à sua imagem e semelhança, no sexto dia da criação. Sob essa perspectiva, a teoria darwiniana foi considerada heresia, condenada e, durante anos, não pôde ser ensinada nas escolas cristãs, tendo mesmo havido um caso, nos Estados Unidos, de um professor primário processado por um tribunal por ensiná-la.

Um exemplo, agora vindo do Novo Testamento, apresenta o mesmo problema. Historiadores, lingüistas e antropólogos fizeram estudos sobre as culturas de toda a região do Oriente Médio e do norte da África, nelas encontrando uma referência constante ao pão, ao vinho, ao cordeiro imolado e ao deus morto e ressuscitado. Eram culturas de uma sociedade agrária, com ritos de fertilidade da terra e dos animais, realizando cerimônias muito semelhantes às que seriam realizadas, depois, pela missa cristã. Desse ponto de vista, o ritual da missa pertence a uma tradição religiosa agrária, oriental e africana, muito anterior ao cristianismo. Essa descoberta científica, porém, contraria as verdades cristãs, na

medida em que a missa é considerada liturgia que repete e rememora um conjunto único e novo de eventos relativos à vida, paixão e morte de Jesus.

Poderíamos prosseguir com os exemplos, mas não é necessário. O que queremos destacar aqui é a peculiaridade da relação que, na cultura ocidental, criadora da Filosofia e da ciência, se estabeleceu entre a razão e a fé. As dificuldades dessa relação ocuparam os medievais, modernos e nossos contemporâneos, parecendo insolúveis.

A religião acusa a Filosofia e a ciência de heresia e ateísmo, enquanto ambas acusam a religião de dogmatismo, atraso e intolerância.

Conciliação entre Filosofia e religião

Vários filósofos procuraram conciliar Filosofia e religião. Das tentativas feitas, mencionaremos três, cronologicamente mais próximas de nós: a de Kant, a de Hegel e a da fenomenologia.

A crítica kantiana à pretensão da metafísica de ser ciência dirige-se à Filosofia, quando esta assume o conteúdo de uma teologia racional (demonstração racional da essência e existência de Deus), uma psicologia racional (demonstração da imortalidade da alma) e uma cosmologia racional (demonstração da origem e essência do mundo ou Natureza). A distinção entre fenômeno e nôumeno permite ao filósofo limitar o campo do conhecimento teórico ao primeiro e impedir a pretensão de teorizar sobre o segundo.

A metafísica não é conhecimento da essência em si de Deus, alma e mundo; estes são nôumenos (realidade em si) inacessíveis ao nosso entendimento. A religião, por sua vez, não é teologia, não é teoria sobre Deus, alma e mundo, mas resposta a uma pergunta da razão que esta não pode responder teoricamente: "O que podemos esperar?".

Qual o papel da religião? Oferecer conceitos e princípios para a ação moral e fortalecer a esperança num destino superior da alma humana. Sem Deus e a alma livre não haveria a humanidade, mas apenas a animalidade natural; sem a imortalidade, o dever tornar-se-ia banal.

Hegel segue numa direção diversa da de Kant. Para ele, a realidade não é senão a história do Espírito em busca da identidade consigo mesmo. Deus não é uma substância, cuja essência foi fixada antes e fora do tempo, mas é o sujeito espiritual, que se efetua como sujeito temporal, cuja ação é ele mesmo manifestando-se para si mesmo. A mais baixa manifestação do Espírito é a Natureza; a mais alta, a Cultura.

Na Cultura, o Espírito se realiza como Arte, Religião e Filosofia, numa seqüência que é o aperfeiçoamento rumo ao término do tempo. Isso significa que Deus se manifesta, primeiro, como Arte nas artes; depois, como Religião nas religiões; depois disso, como Estado nos estados; e, finalmente, como Filosofia nas

filosofias. Em lugar de opor religião e Filosofia, Hegel faz da primeira uma etapa preparatória da segunda.

A fenomenologia, como vimos, descreve essências constituídas pela intencionalidade da consciência, que é doadora de sentido à realidade. A consciência constitui as significações, assumindo **atitudes** diferentes, cada qual com seu campo específico, sua estrutura e finalidades próprias. Assim como há a atitude natural (a crença realista ingênua na existência das coisas) e a atitude filosófica (a reflexão), há também a atitude religiosa, como uma das possibilidades da vida da consciência. Quando esta se relaciona com o mundo através das categorias e das práticas ligadas ao sagrado, constitui a atitude religiosa.

Assim, a consciência pode relacionar-se com o mundo de maneiras variadas – senso comum, ciência, filosofia, artes, religião -, de sorte que não há oposição nem exclusão entre elas, mas diferença. Isso significa que a oposição só surgirá quando a consciência, estando numa atitude, pretender relacionar-se com o mundo utilizando significações e práticas de uma outra atitude. Foi isso que engendrou a oposição e o conflito entre Filosofia e religião, pois, sendo atitudes diferentes da consciência, cada uma delas não pode usurpar os modos de conhecer e agir, nem as significações da outra.

Capítulo 3
O universo das artes

Unidade do eterno e do novo

Alberto Caeiro, um dos heterônimos do poeta Fernando Pessoa, leva-nos ao âmago da arte quando escreve:

> O meu olhar é nítido como um girassol.
> Tenho o costume de andar pelas estradas
> Olhando para a direita e para a esquerda,
> E de vez em quando olhando para trás…
> E o que vejo a cada momento
> É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
> E eu sei dar por isso muito bem…
> Sei ter o pasmo essencial
> Que tem uma criança se, ao nascer,
> Reparasse que nascera deveras…
> Sinto-me nascido a cada momento
> Para a eterna novidade do Mundo.

A **eterna novidade** do mundo. Alberto Caeiro/Fernando Pessoa une duas palavras, que, normalmente, estão separadas e mesmo em oposição – *eterna* e *novidade* -, pois o eterno é o que, fora do tempo, permanece sempre idêntico a si mesmo, enquanto o novo é pura temporalidade, o tempo como movimento e inquietação que se diferencia de si mesmo. No entanto, essa unidade do eterno e do novo, aparentemente impossível, realiza-se pelos e para os humanos. Chama-se **arte**.

Merleau-Ponty dizia que a arte é **advento** – um vir a ser do que nunca antes existiu -, como promessa infinita de **acontecimentos** – as obras dos artistas. No ensaio *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, ele escreve:

> O primeiro desenho nas paredes das cavernas fundava uma tradição porque recolhia uma outra: a da percepção. A quase eternidade da arte confunde-se com a quase eternidade da existência humana encarnada e por isso temos, no exercício de nosso corpo e de nossos sentidos, com que compreender nossa gesticulação cultural, que nos insere no tempo.

Que dizem os desenhos nas paredes da caverna? Que o mundo é visível e para ser visto, e que o artista dá a ver o mundo. Que mundo? Aquele eternamente novo, buscado incessantemente pelos artistas. É assim que Monet pinta várias vezes a

mesma catedral e, em cada tela, nasce uma **nova** catedral. Referindo-se a essa busca do eterno novo em Monet, o filósofo Gaston Bachelard escreve, num ensaio denominado *O pintor solicitado pelos elementos*:

> Um dia, Claude Monet quis que a catedral fosse verdadeiramente aérea – aérea em sua substância, aérea no próprio coração das pedras. E a catedral tomou da bruma azulada toda a matéria azul que a própria bruma tomara do céu azul… Num outro dia, outro sonho elementar se apodera da vontade de pintar. Claude Monet quer que a catedral se torne uma esponja de luz, que absorva em todas as suas fileiras de pedras e em todos os seus ornamentos o ocre de um sol poente. Então, nessa nova tela, a catedral é um astro doce, um astro ruivo, um ser adormecido no calor do dia. As torres brincavam mais alto no céu, quando recebiam o elemento aéreo. Ei-las agora mais perto da Terra, mais terrestres, ardendo apenas um pouco, como fogo guardado nas pedras de uma lareira.

Que procura o artista? Responde Caeiro/Pessoa: "o pasmo essencial / que tem uma criança se, ao nascer, / reparasse que nascera deveras". O artista busca o mundo em estado nascente, tal como seria não só ao ser visto por nós pela primeira vez, mas tal como teria sido no momento originário da criação. Mas, simultaneamente, busca o mundo em sua perenidade e permanência. É o que procura o pintor Cézanne, cujo trabalho é assim comentado por Merleau-Ponty no ensaio *A dúvida de Cézanne*:

> Vivemos em meio aos objetos construídos pelos homens, entre utensílios, casas, ruas, cidades e na maior parte do tempo só os vemos através das ações humanas de que podem ser os pontos de aplicação… A pintura de Cézanne suspende estes hábitos e revela o fundo de Natureza inumana sobre a qual se instala o homem… A paisagem aparece sem vento, a água do lago sem movimento, os objetos transidos hesitando como na origem da Terra. Um mundo sem familiaridade… Só um humano, contudo, é justamente capaz desta visão que vai até as raízes, aquém da humanidade constituída… O artista é aquele que fixa e torna acessível aos demais humanos o espetáculo de que participam sem perceber.

A obra de arte dá a ver, a ouvir, a sentir, a pensar, a dizer. Nela e por ela, a realidade se revela como se jamais a tivéssemos visto, ouvido, sentido, pensado ou dito. A experiência de nascer todo dia para a "eterna novidade do mundo" pode ser feita por nós quando lemos o poema de Jorge de Lima, *Poema do nadador*:

> A água é falsa, a água é boa.
> Nada, nadador!
> A água é mansa, a água é doida,
> Aqui é fria, ali é morna,
> A água é fêmea.

Nada, nadador!
A água sobe, a água desce,
A água é mansa, a água é doida.
Nada, nadador!
A água te lambe, a água te abraça,
A água te leva, a água te mata.
Nada, nadador!
Se não, que restará de ti, nadador?
Nada, nadador.

Rigorosamente, não há **nada** nesse poema que desconheçamos. Nenhuma das palavras empregadas pelo poeta nos é desconhecida. E, no entanto, tudo aí é inteiramente novo. O poema diz o que, antes dele, jamais havia sido dito e que, sem ele, nunca seria dito. O *nada* é nadar, verbo, mas é também o *nada*, pronome indefinido negativo, e o jogo único e inesperado desse dois sentidos cria um terceiro, o nadador que é um *nadador*, que nada no nada e por isso é um *nada-dor*. O poeta transfigura a linguagem para fazê-la dizer algo, mas esse algo não existe antes, aquém, depois, além do poema, pois **é** o próprio poema.

Um livro, diz Merleau-Ponty, é "uma máquina infernal de produzir significações". Começamos a lê-lo preguiçosamente, meio distraídos. De repente, algumas palavras nos despertam, como que nos queimam, o livro já não nos deixa indiferentes, passamos realmente a lê-lo. Que se passa? A passagem da linguagem falada – aquela que possuíamos em comum com o escritor – à linguagem falante – uma certa operação com os signos e a significação, uma certa torção nas palavras, um ligeiro descentramento do sentido instituído e a explosão de um sentido novo que "nos pega".

A literatura, como a pintura, a música, a escultura e qualquer das artes, é a passagem do **instituído** ao **instituinte**, transfiguração do existente numa outra realidade, que o faz renascer sob a forma de uma **obra**.

O que é ler? A leitura "é um afrontamento entre os corpos gloriosos e impalpáveis de minha palavra e a do autor", a descoberta do poder da linguagem instituinte, "que aparece quando a linguagem instituída é privada de seu equilíbrio costumeiro, ordenando-se novamente para ensinar ao leitor o que este não sabia pensar ou dizer".

Que é escrever? Para o poeta e o romancista, diz Sartre, é distanciar-se da linguagem-instrumento e entrar na **atitude poética**, tratando as palavras como entes reais e não como meros signos ou sinais estabelecidos. Apanham a linguagem em **estado selvagem** (como o pintor apanha a natureza inumana), como se as palavras fossem seres como a Terra, a relva, a montanha ou a água. O prosador faz algo diverso do poeta: quer que as palavras, além de por si e em si significarem alguma coisa, designem o mundo, ainda que para isso o escritor tenha que inventar novamente o mundo por meio das palavras. O prosador,

escreve Sartre, "é aquele que escolheu um modo de ação que se poderia chamar de ação por desvendamento".

O que há de espantoso nas artes é que elas realizam o desvendamento do mundo recriando o mundo noutra dimensão e de tal maneira que a realidade não está **aquém** e nem **na** obra, mas **é** a própria obra de arte.

Talvez a melhor comprovação disso seja a música. Feita de sons, será destruída se tentarmos ouvir cada um deles ou reproduzi-los como no toque de um corpo de cristal ou de metal. A música, pela harmonia, pela proporção, pela combinação de sons, pelo ritmo e pela percussão, cria um mundo sonoro que só existe por ela, nela e que **é** ela própria. Recolhe a sonoridade do mundo e de nossa percepção auditiva, mas reinventa o som e a audição como se estes jamais houvessem existido, tornando o mundo eternamente novo.

Arte e técnica

A palavra *arte* vem do latim *ars* e corresponde ao termo grego *techne*, técnica, significando: o que é ordenado ou toda espécie de atividade humana submetida a regras. Em sentido lato, significa habilidade, destreza, agilidade. Em sentido estrito, instrumento, ofício, ciência. Seu campo semântico se define por oposição ao **acaso**, ao **espontâneo** e ao **natural**. Por isso, em seu sentido mais geral, arte é um conjunto de regras para dirigir uma atividade humana qualquer.

Nessa perspectiva, falamos em arte médica, arte política, arte bélica, retórica, lógica, poética, dietética. Platão não a distinguia das ciências nem da Filosofia, uma vez que estas, como a arte, são atividades humanas ordenadas e regradas. A distinção platônica era feita entre dois tipos de artes ou técnicas: as judicativas, isto é, dedicadas apenas ao conhecimento, e as dispositivas ou imperativas, voltadas para a direção de uma atividade, com base no conhecimento de suas regras.

Aristóteles, porém, estabeleceu duas distinções que perduraram por séculos na Cultura ocidental. Numa delas distingue ciência-Filosofia de arte ou técnica: a primeira refere-se ao **necessário**, isto é, ao que não pode ser diferente do que é, enquanto a segunda se refere ao **contingente** ou ao **possível**, portanto, ao que pode ser diferente do que é. Outra distinção é feita no campo do próprio possível, pela diferença entre **ação** e **fabricação**, isto é, entre *praxis* e *poiesis*. A política e a ética são ciências da ação. As artes ou técnicas são atividades de fabricação.

Plotino completa a distinção, separando teoria e prática e distinguindo as técnicas ou artes cuja finalidade é auxiliar a Natureza – como a medicina, a agricultura – daquelas cuja finalidade é fabricar um objeto com os materiais oferecidos pela Natureza – o artesanato. Distingue também um outro conjunto de artes e técnicas que não se relacionam com a Natureza, mas apenas com o próprio homem, para torná-lo melhor ou pior: música e retórica, por exemplo.

A classificação das técnicas ou artes seguirá um padrão determinado pela sociedade antiga e, portanto, pela estrutura social fundada na escravidão, isto é, uma sociedade que despreza o trabalho manual. Uma obra, *As núpcias de Mercúrio e Filologia*, escrita pelo historiador romano Varrão, oferece a classificação que perdurará do século II d.C. ao século XV, dividindo as artes em liberais (os dignas do homem livre) e servis ou mecânicas (próprias do trabalhador manual).

São artes liberais: gramática, retórica, lógica, aritmética, geometria, astronomia e música, compondo o currículo escolar dos homens livres. São artes mecânicas todas as outras atividades técnicas: medicina, arquitetura, agricultura, pintura, escultura, olaria, tecelagem, etc. Essa classificação diferenciada será justificada por santo Tomás de Aquino durante a Idade Média como diferença entre as artes que dirigem o trabalho da razão e as que dirigem o trabalho das mãos. Ora, somente a alma é livre e o corpo é para ela uma prisão, de sorte que as artes liberais são superiores às artes mecânicas.

As palavras *mecânica* e *máquina* vêm do grego e significam estratagema engenhoso para resolver uma dificuldade corporal. Assim, a alavanca ou a polia são mecânicas ou máquinas. Qual é o estratagema astucioso? Fazer com que alguém fraco realize uma tarefa acima de suas forças, graças a um instrumento engenhoso. Uma alavanca permite deslocar um peso que uma pessoa, sozinha, jamais deslocaria. A técnica pertence, assim, ao campo dos instrumentos engenhosos e astutos para auxiliar o corpo a realizar uma atividade penosa, dura, difícil.

A partir da Renascença, porém, trava-se uma luta pela valorização das artes mecânicas, pois o humanismo renascentista dignifica o corpo humano e essa dignidade se traduz na **batalha pela dignidade das artes mecânicas** para convertê-las à condição de artes liberais. Além disso, à medida que o capitalismo se desenvolve, o trabalho passa a ser considerado fonte e causa das riquezas, sendo por isso valorizado. A valorização do trabalho acarreta a valorização das técnicas e artes mecânicas.

A primeira dignidade obtida pelas artes mecânicas foi sua elevação à condição de conhecimento, como as artes liberais. A segunda dignidade foi alcançada no final do século XVII e a partir do século XVIII, quando distinguiram-se as finalidades das várias artes mecânicas, isto é, as que têm como fim o que é **útil** aos homens – medicina, agricultura, culinária, artesanato – e aquelas cujo fim é o **belo** – pintura, escultura, arquitetura, poesia, música, teatro, dança. Com a idéia de beleza surgem as **sete artes**[xi] ou as **belas-artes**, modo pelo qual nos acostumamos a entender a arte.

A distinção entre artes da utilidade e artes da beleza acarretou uma separação entre técnica (o útil) e arte (o belo), levando à imagem da arte como ação individual espontânea, vinda da sensibilidade e da fantasia do artista como **gênio**

criador. Enquanto o técnico é visto como aplicador de regras e receitas vindas da tradição ou da ciência, o artista é visto como dotado de **inspiração**, entendida como uma espécie de iluminação interior e espiritual misteriosa, que leva o gênio a criar a obra.

Além disso, como a obra de arte é pensada a partir de sua finalidade – a criação do belo -, torna-se inseparável da figura do público (espectador, ouvinte, leitor), que julga e avalia o objeto artístico conforme tenha ou não realizado a beleza. Surge, assim, o conceito de **juízo de gosto**, que será amplamente estudado por Kant.

Gênio criador e inspiração, do lado do artista (fala-se nele como "animal incomparável"); beleza, do lado da obra; e juízo de gosto, do lado do público, constituem os pilares sobre os quais se erguerá, como veremos adiante, uma disciplina filosófica: a **estética**.

Todavia, desde o final do século XIX e durante o século XX, modificou-se a relação entre arte e técnica.

Por um lado, como vimos ao estudar as ciências, o estatuto da técnica modificou-se quando esta se tornou tecnologia, portanto, uma forma de conhecimento e não simples ação fabricadora de acordo com regras e receitas. Por outro lado, as artes passaram a ser concebidas menos como criação genial misteriosa e mais como **expressão criadora**, isto é, como transfiguração do visível, do sonoro, do movimento, da linguagem, dos gestos em obras artísticas.

As artes tornam-se **trabalho da expressão** e mostram que, desde que surgiram pela primeira vez, foram inseparáveis da ciência e da técnica. Assim, por exemplo, a pintura e a arquitetura da Renascença são incompreensíveis sem a matemática e a teoria da harmonia e das proporções; a pintura impressionista, incompreensível sem a física e a óptica, isto é, sem a teoria das cores, etc. A novidade está no fato de que, agora, as artes não ocultam essas relações, os artistas se referem explicitamente a elas e buscam nas ciências e nas técnicas respostas e soluções para problemas artísticos.

A arte não perde seu vínculo com a idéia de beleza, mas a subordina a um outro valor, a verdade. A obra de arte busca caminhos de acesso ao real e de expressão da verdade. Em outras palavras, as artes não pretendem imitar a realidade, nem pretendem ser ilusões sobre a realidade, mas exprimir por meios artísticos a própria realidade. O pintor deseja revelar o que é o mundo visível; o músico, o que é o mundo sonoro; o dançarino, o que é o mundo do movimento; o escritor, o que é o mundo da linguagem; o escultor, o que é o mundo da matéria e da forma. Para fazê-lo, recorrem às técnicas e aos instrumentos técnicos (como, aliás, sempre o fizeram, apesar da imagem do gênio criador inspirado, que tira de dentro de si a obra).

Três manifestações artísticas contemporâneas podem ilustrar o modo como arte e técnica se encontram e se comunicam: a fotografia, o cinema e o *design*.

Fotografia e cinema surgem, inicialmente, como técnicas de reprodução da realidade. Pouco a pouco, porém, tornam-se **interpretações** da realidade e artes da expressão. O *design*, por sua vez, introduz as artes (pintura, escultura, arquitetura) no desenho e na produção de objetos técnicos (usados na indústria e nos laboratórios científicos) e de utensílios cotidianos (máquinas domésticas, automóveis, mobiliário, talheres, copos, pratos, xícaras, lápis, canetas, aviões, tecidos para móveis e cortinas, etc.).

As fronteiras entre arte e técnica tornam-se cada vez mais tênues: é preciso uma película tecnicamente perfeita para a foto artística e para o cinema de arte; é preciso um material tecnicamente perfeito para que um disco possa reproduzir um concerto; é preciso equipamentos técnicos de alta qualidade e precisão para produzir fotos, filmes, discos, vídeos, cenários e iluminação teatrais.

A técnica de fabricação dos instrumentos musicais e a invenção de aparelhos eletrônicos para música; as possibilidades técnicas de novas tintas e cores, graças aos materiais sintéticos, modificando a pintura; as possibilidades técnicas de novos materiais de construção, modificando a arquitetura; o surgimento de novos materiais sintéticos, modificando a escultura, são alguns exemplos da relação interna entre atividade artística e invenção técnico-tecnológica.

Em nossos dias, a distinção entre arte erudita e arte popular passa pela presença ou ausência da tecnologia de ponta nas artes. A arte popular é artesanal; a erudita, tecnológica.

No entanto, em nossa sociedade industrial, ainda é possível distinguir as obras de arte e os objetos técnicos produzidos a partir do *design* e com a preocupação de serem belos. A diferença está em que a finalidade desses objetos é funcional, isto é, os materiais e as formas estão subordinados à **função** que devem preencher (uma cadeira deve ser confortável para sentar; uma caneta, adequada para escrever; um automóvel, adequado para a locomoção; uma geladeira, adequada para a conservação dos alimentos, etc.). Da obra de arte, porém, não se espera nem se exige funcionalidade, havendo nela plena liberdade para lidar com formas e materiais.

Arte e religião

As duas primeiras manifestações culturais foram, historicamente, o trabalho e a religião. Ambas instituíram as primeiras formas da sociabilidade – a vida comunitária – e da autoridade – o poder religioso. Ambas instituíram os símbolos de organização humana do espaço e do tempo, do corpo e do espírito. As artes, isto é, as técnicas ou artes mecânicas, foram, assim, inseparáveis de ambas.

Mais do que isso. Vimos que a relação com o sagrado, ao organizar o espaço e o tempo e o sentimento da comunhão ou separação entre os humanos e a Natureza

e deles com o divino, simbolizou o todo da realidade pela sacralização. Assim, todas as atividades humanas assumiram a forma de rituais: a guerra, a semeadura e a colheita, a culinária, as trocas, o nascimento e a morte, a doença e a cura, a mudança das estações, a passagem do dia à noite, ventos e chuvas, o movimento dos astros, tudo se realiza ritualisticamente, tudo assume a forma de um culto religioso.

A sacralização e a ritualização da vida fazem com que a medicina, agricultura, culinária, edificações, produção de utensílios, música, instrumentos musicais, dança, adornos tornem-se ritos ou elementos de cultos. Semear e colher, caçar e pescar, cozer alimentos, tanto quanto fiar e tecer, pintar, dançar e cantar são atividades técnico-religiosas. As futuras **sete artes** (as **belas-artes**) nascem, pois, no interior dos cultos e para servi-los. Serão necessários milhares de anos e profundas transformações histórico-sociais para que, um dia, surjam como atividade cultural autônoma, dotadas de valor e significação próprias.

O artista era mago – como o médico e o astrólogo -, artesão – como o arquiteto, o pintor e o escultor -, iniciado num ofício sagrado – como o músico e o dançarino. É na qualidade de mago, artífice e detentor de um ofício que realizava sua arte. Esta, por ser parte inseparável do culto e do ritual, não se efetuava segundo a liberdade criadora do técnico-artesão, mas exigia a repetição das mesmas regras e normas para a fabricação dos objetos e a realização dos gestos.

O artífice iniciava-se nos segredos das artes ou técnicas recebendo uma educação especial, tornando-se um **iniciado em mistérios**. Aprendia a conhecer a matéria prima preestabelecida para o exercício de sua arte, a usar utensílios e instrumentos preestabelecidos para sua ação, a realizar gestos, utilizar cores, manipular ervas segundo um receituário fixo e secreto, conhecido apenas pelos iniciados. O artista era oficiante de cultos e fabricador dos objetos e gestos dos cultos. Seu trabalho nascia de um dom **dos** deuses (que deram aos humanos o conhecimento do fogo, dos metais, das sementes, dos animais, das águas e dos ventos, etc.) e era um dom **para** os deuses.

A dimensão religiosa das artes deu aos objetos artísticos ou às obras de arte uma qualidade que foi estudada pelo filósofo alemão Walter Benjamin: a *aura*. Que é a aura?

A aura é a absoluta singularidade de um ser – natural ou artístico -, sua condição de exemplar único que se oferece num aqui e agora irrepetível, sua qualidade de eternidade e fugacidade simultâneas, seu pertencimento necessário ao contexto onde se encontra e sua participação numa tradição que lhe dá sentido. É, no caso da obra de arte, sua **autenticidade**, o vínculo interno entre unidade e durabilidade. Única, una, irrepetível, duradoura e efêmera, aqui-agora e parte de uma tradição, autêntica: a obra de arte aurática é aquela que torna distante o que está perto, porque transfigura a realidade, dando-lhe a qualidade da transcendência.

No ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, Walter Benjamin escreve:

> Em suma, o que é a aura? É uma figura singular, composta de elementos especiais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho.

Porque as artes tinham como finalidade sacralizar e divinizar o mundo – tornando-o distante e transcendente – e, ao mesmo tempo, presentificar os deuses aos homens – tornando o divino próximo e imanente –, sua origem religiosa transmitiu às obras de arte a qualidade aurática mesmo quando deixaram de ser parte da religião para se tornarem autônomas e belas-artes. No mesmo ensaio, escreve Benjamin:

> A unicidade da obra de arte é idêntica à sua inserção no contexto da tradição. Sem dúvida, essa tradição é algo muito vivo, extraordinariamente variável. Uma antiga estátua de Vênus, por exemplo, estava inscrita numa certa tradição entre os gregos, que faziam dela um objeto de culto, e em outra tradição na Idade Média, quando os doutores da Igreja viam nela um ídolo malfazejo. O que era comum às duas tradições, contudo, era a unicidade da obra ou, em outras palavras, sua aura.
>
> A forma mais primitiva de inserção da obra de arte no contexto da tradição se exprimia no culto. As mais antigas obras de arte, como sabemos, surgiram a serviço de um ritual, inicialmente mágico, e depois religioso. O que é de importância decisiva é que esse modo de ser aurático da obra de arte nunca se destaca completamente de sua função ritual.
>
> Em outras palavras: o valor único da obra de arte "autêntica", tem sempre um fundamento teológico, pois mais remoto que seja: ele pode ser reconhecido, mesmo nas formas mais profanas do culto do belo. Essas formas profanas do culto do belo, surgidas na Renascença e vigentes durante três séculos, deixaram manifesto esse fundamento.

Passando do divino ao belo, as artes não perderam o que a religião lhes dera: a aura. Não por acaso, o artista foi visto como gênio criador inspirado, indivíduo excepcional que cria uma obra excepcional, isto é, manteve em sua figura o mistério do mágico antigo.

Arte e Filosofia

Do ponto de vista da Filosofia, podemos falar em dois grandes momentos de teorização da arte. No primeiro, inaugurado por Platão e Aristóteles, a Filosofia trata as artes sob a forma da **poética**; no segundo, a partir do século XVIII, sob a forma da **estética**.

Arte poética é o nome de uma obra aristotélica sobre as artes da fala e da escrita, do canto e da dança: a poesia e o teatro (tragédia e comédia). A palavra *poética* é a tradução para *poiesis*, portanto, para fabricação. A arte poética estuda as obras de arte como fabricação de seres e gestos artificiais, isto é, produzidos pelos seres humanos.

Estética é a tradução da palavra grega *aesthesis*, que significa conhecimento sensorial, experiência, sensibilidade. Foi empregada para referir-se às artes, pela primeira vez, pelo alemão Baumgarten, por volta de 1750. Em seu uso inicial, referia-se ao estudo das obras de arte enquanto criações da sensibilidade, tendo como finalidade o belo. Pouco a pouco, substituiu a noção de arte poética e passou a designar toda investigação filosófica que tenha por objeto as artes ou uma arte. Do lado do artista e da obra, busca-se a realização da beleza; do lado do espectador e receptor, busca-se a reação sob a forma do juízo de gosto, do bom-gosto.

A noção de **estética**, quando formulada e desenvolvida nos séculos XVIII e XIX, pressupunha:

1. que a arte é produto da sensibilidade, da imaginação e da inspiração do artista e que sua finalidade é a contemplação;

2. que a contemplação, do lado do artista, é a busca do belo (e não do útil, nem do agradável ou prazeroso) e, do lado do público, é a avaliação ou o julgamento do valor de beleza atingido pela obra;

3. que o belo é diferente do verdadeiro.

De fato, o verdadeiro é o que é conhecido pelo intelecto por meio de demonstrações e provas, que permitem deduzir um particular de um universal (dedução) ou inferir um universal de vários particulares (indução) por meio de conceitos e leis. O belo, ao contrário, tem a peculiaridade de possuir um valor universal, embora a obra de arte seja essencialmente particular.

Em outras palavras, a obra de arte, em sua particularidade e singularidade única, oferece algo universal – a beleza – sem necessidade de demonstrações, provas, inferências e conceitos. Quando leio um poema, escuto uma sonata ou observo um quadro, posso dizer que são belos ou que ali está a beleza, embora esteja diante de algo único e incomparável. O juízo de gosto teria, assim, a peculiaridade de emitir um julgamento universal, referindo-se, porém, a algo singular e particular.

Desde o início do século passado, todavia, abandona-se a idéia de juízo de gosto como critério de apreciação e avaliação das obras de arte. De fato, as artes deixaram de ser pensadas exclusivamente do ponto de vista da produção da beleza para serem vistas sob outras perspectivas, tais como expressão de emoções e desejos, interpretação e crítica da realidade social, atividade criadora de procedimentos inéditos para a invenção de objetos artísticos, etc. Essa mudança

fez com que a idéia de gosto e de beleza perdessem o privilégio estético e que a estética se aproximasse cada vez mais da idéia de poética, a arte como **trabalho** e não como contemplação e sensibilidade, fantasia e ilusão. A estética ou filosofia da arte possui três núcleos principais de investigação: a relação entre arte e Natureza, arte e humano, e finalidades-funções da arte.

Relação entre arte e Natureza

A primeira e mais antiga relação entre arte e Natureza proposta pela Filosofia foi a da **imitação**: "a arte imita a Natureza", escreve Aristóteles. A obra de arte resulta da atividade do artista para imitar outros seres por meio de sons, sentimentos, cores, formas, volumes, etc., e o valor da obra decorre da habilidade do artista para encontrar materiais e formas adequados para obter o efeito imitativo.

Evidentemente, imitar não significa reproduzir, mas representar a realidade através da fantasia e da obediência a regras para que a obra **figure** algum ser (natural ou sobrenatural), algum sentimento ou emoção, algum fato (acontecido ou inventado). Harmonia e proporção das formas, dos ritmos, das cores, das palavras ou dos sons oferecem a finalidade a ser alcançada e estabelecem as regras a serem seguidas pelos artistas.

A partir do Romantismo (portanto, após quase 23 séculos de definição da arte como imitação), a Filosofia passa a definir a obra de arte como **criação**. Enquanto na concepção anterior o valor era buscado na qualidade do objeto imitado (imitar um deus é mais valioso do que imitar um humano; imitar um humano, mais valioso do que imitar um animal, planta ou coisa), agora o valor é localizado na figura do artista como gênio criador e imaginação criadora.

Agora, a idéia de **inspiração** torna-se explicadora da atividade artística: o artista, interioridade e subjetividade especial, recebe uma espécie de sopro sobrenatural que o impele a criar a obra. Esta deve exprimir sentimentos e emoções, muito mais do que figurar ou representar a realidade. A obra é a exteriorização dos sentimentos interiores do gênio excepcional.

A arte não imita nem reproduz a Natureza, mas **liberta-se dela**, criando uma realidade puramente humana e espiritual: pela atividade livre do artista, a fantasia, os homens se igualam à ação criadora de Deus. Essa concepção é contemporânea, na Filosofia, à idéia kantiana de diferença entre o reino natural da causalidade necessária e o reino humano da liberdade e dos fins (diferença essencial para a ética), e à idéia hegeliana do Espírito como Cultura e História, oposto e negador da passividade e da causalidade mecânica da Natureza. Em suma, a estética da criação corresponde ao momento em que a Filosofia separa homem e Natureza.

A terceira concepção, nossa contemporânea, concebe a arte como **expressão** e **construção**. A obra de arte não é pura receptividade imitativa ou reprodutiva,

nem pura criatividade espontânea e livre, mas expressão de um sentido novo, escondido no mundo, e um processo de construção do objeto artístico, em que o artista colabora com a Natureza, luta com ela ou contra ela, separa-se dela ou volta a ela, vence a resistência dela ou dobra-se às exigências dela. Essa concepção corresponde ao momento da sociedade industrial, da técnica transformada em tecnologia e da ciência como construção rigorosa da realidade. A arte é trabalho da expressão que constrói um sentido novo (a obra) e o institui como parte da Cultura.

O artista é um ser social que busca exprimir seu modo de estar no mundo na companhia dos outros seres humanos, reflete sobre a sociedade, volta-se para ela, seja para criticá-la, seja para afirmá-la, seja para superá-la.

Essa terceira concepção filosófica da arte coloca o artista num embate contínuo com a Natureza e com a sociedade, deixando de vê-lo como gênio criador solitário e excepcional.

Relação entre arte e humano

Duas grandes concepções percorrem a história das relações entre arte e humano, ambas iniciadas na Grécia com Platão e Aristóteles.

A concepção platônica, que sofrerá alterações no curso da História sociocultural, considera a arte uma forma de conhecimento. A aristotélica, que também sofrerá mudanças no correr da História, toma a arte como atividade prática.

Para Platão, a arte se situa no plano mais baixo do conhecimento, pois é imitação das coisas sensíveis, elas próprias imitações imperfeitas das essências inteligíveis ou idéias. Na Renascença, porém, a concepção platônica é retomada, mas com novo sentido: afirma-se, agora, que a arte é uma das formas altas de acesso ao conhecimento verdadeiro e ao divino (fica abaixo apenas da Filosofia e do êxtase místico).

Essa mudança se deve ao fato de que a Renascença platônica redescobre os escritos herméticos e de magia natural nos quais se afirma que Deus criou o homem dando-lhe a capacidade de criar novos deuses e novos mundos, o que ele faz através das artes, e estas, por sua vez, lhe dão o conhecimento das formas secretas e invisíveis das coisas.

A valorização das artes como expressão do conhecimento encontra seu apogeu durante o Romantismo, quando a arte é concebida como "o órgão geral da Filosofia", sob três aspectos diferentes: para alguns, a arte é a única via de acesso ao universal e ao absoluto; para outros, como Hegel, as artes são a primeira etapa da vida consciente do Espírito, preparando a religião e a Filosofia; e outros, enfim, a concebem como o único caminho para reatar o singular e o universal, o particular e o geral, pois, através da singularidade de uma obra artística, temos acesso ao significado universal de alguma realidade. Essa última perspectiva é a

que encontramos, por exemplo, no filósofo Martin Heidegger, para quem a obra de arte é desvelamento e desvendamento da verdade.

A concepção aristotélica parte da diferença entre o teórico e o prático, decorrente da diferença entre o necessário e o possível, tomando a arte como atividade prática fabricadora. Essa concepção, mantida durante séculos e rivalizando com as variantes platônicas, recebe duas grandes contribuições no século XIX: a dos que afirmam a utilidade social das artes (particularmente, a arquitetura) e a dos que afirmam o caráter lúdico das artes, como Nietzsche, para quem a arte é jogo, liberdade criadora, embriaguez e delírio, vontade de potência afirmativa da vida: é "um estado de vigor animal", "uma exaltação do sentimento da vida e um estimulante da vida".

Fantasia, jogo, sabedoria oculta, desejo, explosão vital, afirmação da vida, acesso ao verdadeiro: eis algumas maneiras pela quais a estética concebe a atividade artística.

Finalidades-funções da arte

Duas concepções predominam no correr da História das artes, concernentes às finalidades e às funções da atividade artística: a concepção pedagógica e a expressiva.

A concepção pedagógica encontra sua primeira formulação em Platão e Aristóteles. Na *República*, expondo a pedagogia para a criação da cidade perfeita, Platão exclui poetas, pintores e escultores, porque imitam as coisas sensíveis e oferecem uma imagem desrespeitosa dos deuses, tomados pelas paixões humanas; porém, coloca a dança e a música como disciplinas fundamentais na formação do corpo e da alma, isto é, do caráter das crianças e dos adolescentes. Como, para Platão, gramática, estratégia, aritmética, geometria e astronomia são artes, seu ensino é considerado indispensável na formação dos guerreiros e, acrescentadas da arte dialética, na formação dos filósofos.

Aristóteles, na *Arte poética*, desenvolve longamente o papel pedagógico das artes, particularmente a tragédia, que, segundo o filósofo, tem a função de produzir a **catarse**, isto é, a purificação espiritual dos espectadores, comovidos e apavorados com a fúria, o horror e as conseqüências das paixões que movem as personagens trágicas. Essa função catártica é atribuída sobretudo à música.

Na *Arte poética*, Aristóteles escreve:

> A música não deve ser praticada por um só tipo de benefício que dela pode derivar, mas por usos múltiplos, já que pode servir para a educação, para proporcionar a catarse e, em terceiro lugar, para o repouso da alma e a suspensão de suas fadigas.

Ecoando as palavras de Aristóteles, lemos em *O mercador de Veneza*, de Shakespeare:

Todo homem que em si não traga música
E a quem não toquem doces sons concordes,
É de traições, pilhagens, armadilhas.
Seu espírito vive em noite obscura,
Seus afetos são negros como o Érebo:
Não se confie em homem tal…

A concepção pedagógica da arte reaparece em Kant quando afirma que a função mais alta da arte é produzir o **sentimento do sublime**, isto é, a elevação e o arrebatamento de nosso espírito diante da beleza como algo terrível, espantoso, aproximação do infinito. Também Hegel insiste no papel educativo da arte. A pedagogia artística se efetua sob duas modalidades sucessivas: na primeira, a arte é o meio para a educação moral da sociedade (como Aristóteles havia mostrado a respeito da tragédia); na segunda, pela maneira como destrói a brutalidade da matéria, impondo-lhe a pureza da forma, educa a sociedade para passar do artístico à espiritualidade da religião, isto é, para passar da religião da exterioridade (os deuses e espíritos estão visíveis na Natureza) à religião da interioridade (o Absoluto é a razão e a verdade).

Por estabelecer uma relação intrínseca entre arte e sociedade, o pensamento estético de esquerda também atribui finalidade pedagógica às artes, dando-lhe a tarefa de crítica social e política, interpretação do presente e imaginação da sociedade futura. A arte deve ser engajada ou comprometida, isto é, estar a serviço da emancipação do gênero humano, oferecendo-se como instrumento do esforço de libertação.

Essa posição foi defendida pelo teatro de Brecht e, no Brasil, pelo de Augusto Boal; pela poesia de Maiakovski e Pablo Neruda, e, no Brasil, pela de Ferreira Gullar e José Paulo Paes; pelo romance de Sartre e, no Brasil, pelo de Graciliano Ramos; pelo cinema de Eisenstein e Chaplin, e, no Brasil, pelo Cinema Novo; pela pintura de Picasso e, no Brasil, pela de Portinari; na música, a música popular dos anos 60 e 70 foi de protesto político, com Edu Lobo, Chico Buarque, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Geraldo Vandré, Milton Nascimento, entre outros.

Numa outra perspectiva, a arte é concebida como **expressão**, transformando num fim aquilo que para as outras atividades humanas é um meio. É assim que se diz que a arte faz ver a visão, faz falar a linguagem, faz ouvir a audição, faz sentir as mãos e o corpo, faz emergir o natural da Natureza, o cultural da Cultura. Aqui, a arte é revelação e manifestação da essência da realidade, amortecida e esquecida em nossa existência cotidiana, reduzida a conceitos nas ciências e na Filosofia, transformada em instrumento na técnica e na economia. Foi com essa concepção que abrimos este capítulo.

Como expressão, as artes transfiguram a realidade para que tenhamos acesso verdadeiro a ela. Desequilibra o instituído e o estabelecido, descentra formas e palavras, retirando-as do contexto costumeiro para fazer-nos conhecê-las numa

outra dimensão, instituinte ou criadora. A arte inventa um mundo de cores, formas, volumes, massas, sons, gestos, texturas, ritmos, palavras, para nos dar a conhecer nosso próprio mundo. Por ser expressiva, é **alegórica** e **simbólica**.

A palavra *alegoria* vem do grego, significando: falar de outra coisa ou falar de uma coisa por meio de outra. Essa outra coisa é o símbolo. Assim, a balança e a estátua de olhos vendados são símbolos da justiça, a pomba, do Espírito Santo, a bandeira vermelha, da revolução. O símbolo, em grego, é o que une, junta, sintetiza numa unidade os diferentes, dando-lhes um sentido único e novo que não possuíam quando separados. A obra de arte é essa unidade simbólica e alegórica que nos abre o acesso ao verdadeiro, ao sublime, ao terrível, ao belo, à dor e ao prazer. Um quadro como a *Guernica*, de Picasso, é uma síntese poderosa de todas essas dimensões da expressão.

A arte como expressão não é apenas alegoria e símbolo. É algo mais profundo, pois procura exprimir o mundo através do artista. Ao fazê-lo, leva-nos a descobrir o sentido da Cultura e da História.

Tomemos a literatura por exemplo, embora se pudesse tomar qualquer uma das artes para expor o significado da atividade expressiva.

Quando um poeta ou um romancista escrevem, trabalham à maneira do tecelão. Este trabalha com fios e pelo avesso, mas produz, do outro lado, uma tapeçaria, isto é, desenho, cor, forma e figura. O escritor trabalha apenas com palavras, com a materialidade de sinais gráficos, mas o livro (poema ou romance, conto ou novela) é imaterial: é puro sentido, pura significação, a tal ponto que, quando acabamos de lê-lo, temos o sentimento de que houve uma comunicação entre nosso espírito e o do escritor, sem palavras.

Assim, a primeira revelação que a literatura nos traz é a do mundo da linguagem como materialidade sonora e gráfica que **é** e **faz sentido**, e este é imaterial, mas não pode existir sem a materialidade das palavras. Do mesmo modo, um quadro não é senão tinta, traço, cor, contornos e, no entanto, quando o vemos não olhamos essa materialidade e sim o mundo de significações ali expresso e que não poderia exprimir-se sem aquela materialidade que o tornou possível.

O escritor exprime algo novo (como vimos na abertura deste capítulo) porque descentra, desequilibra, torce e deforma o sentido das palavras, dando-lhes um outro, inteiramente novo. Com isso, uma segunda revelação é trazida pela literatura: a diferença entre linguagem instituída (aquela que usamos todos os dias e que constitui o repertório de sinais sonoros e gráficos com que indicamos e denotamos as coisas) e linguagem instituinte ou expressiva, isto é, a linguagem nova, que foi criada pela ação do escritor. O mesmo poderia ser mostrado em cada uma das artes, pois em todas elas o momento fundamental, o instante expressivo, é instituinte do novo.

Realizada a obra – o instituinte -, ela passa, graças aos leitores, espectadores, ouvintes, a fazer parte da cultura existente, tornando-se **instituída**. Dessa maneira, a obra de arte nos traz uma terceira revelação. Mostra que a Cultura é um movimento contínuo em que o instituído é descentrado, desequilibrado, deformado, modificado pelo novo, que, a seguir, graças aos destinatários da obra (o seu público), é depositado e sedimentado como parte do instituído, ficando disponível para todos como algo que é integrante de sua Cultura.

Esse duplo movimento – do instituído ao instituinte e deste para aquele – assinala que a obra de arte expressiva é interminável. De fato, cada artista, para exprimir-se, retoma as obras dos outros e as suas próprias para produzir uma obra nova que, por sua vez, será retomada por outros para novas expressões. Um artista supera e ultrapassa outros porque os retoma e os transforma, fazendo vir à expressão aquilo que outros prepararam para ele.

Cada obra de arte parte de um duplo ponto de partida: do desejo do artista de exprimir alguma coisa que ainda não sabe bem o que é e que somente a obra realizada lhe dirá; e do excesso de significações que as outras obras possuem e que elas próprias não chegaram a exprimir, excesso que só existe porque tais obras existem e o fizeram aparecer.

Assim, a obra de arte nos traz uma última revelação: mostra que a História é o movimento incessante no qual o presente (o artista trabalhando) retoma o passado (o trabalho dos outros) e abre o futuro (a nova obra, instituinte).

Arte e sociedade

Se acompanharmos as transformações sofridas pelas artes, passando da função religiosa à autonomia da obra de arte como criação e expressão, veremos que as mudanças foram de dois tipos.

De um lado, mudanças quanto ao **fazer artístico**, diferenciando-se em **escolas de arte** ou **estilos artísticos** – clássico, gótico, renascentista, barroco, rococó, romântico, impressionista, realista, expressionista, abstrato, construtivista, surrealista, etc. Essas mudanças concernem à concepção do objeto artístico, às relações entre matéria e forma, às técnicas de elaboração dos materiais, à relação com o público, ao lugar ocupado por uma arte no interior das demais e servindo de padrão a elas, às descobertas de procedimentos e materiais novos, etc.

De outro lado, porém, concernem à determinação social da atividade artística, seja do ponto de vista da finalidade social das obras - por exemplo, o culto religioso ou o mercado de arte -, do lugar ocupado pelo artista – por exemplo, iniciado numa seita secreta, financiado por um mecenas renascentista, profissional liberal ligado ao mercado de arte, etc. -, das condições de recepção da obra de arte – a comunidade de fiéis, a elite cultivada e economicamente poderosa, as classes populares, a massa, etc.

A discussão sobre a relação arte-sociedade levou a duas atitudes filosóficas opostas. A primeira afirma que a arte só é arte se for **pura**, isto é, se não estiver preocupada com as circunstâncias históricas, sociais, econômicas e políticas. Trata-se da defesa da "arte pela arte". A segunda afirma que o valor da obra de arte decorre de seu compromisso crítico diante das circunstâncias presentes. Trata-se da "arte engajada", na qual o artista toma posição diante de sua sociedade, lutando para transformá-la e melhorá-la, e para conscientizar as pessoas sobre as injustiças e as opressões do presente.

As duas concepções são problemáticas. A primeira porque imagina o artista e a obra de arte como desprovidos de raízes no mundo e livres das influências da sociedade sobre eles – o que é impossível. A segunda porque corre o risco de sacrificar o trabalho artístico em nome das "mensagens" que a obra deve enviar à sociedade para mudá-la, dando ao artista o papel de consciência crítica do povo oprimido.

A primeira concepção desemboca no chamado **formalismo** (é a perfeição da forma que conta e não o conteúdo da obra). A segunda, no **conteudismo** (é a "mensagem" que conta, mesmo que a forma da obra seja precária, descuidada, repetitiva e sem força inovadora).

Numa perspectiva diferente, na qual se deixa de lado a querela do formalismo puro e do conteudismo engajado, Walter Benjamin analisou o modo de relação entre arte e sociedade na sociedade capitalista tecnológica contemporânea. Benjamin tomou como referencial a destruição da aura pela reprodução técnica das obras de arte. No ensaio já mencionado, escreve ele:

> (...) é fácil identificar os fatores sociais específicos que condicionam o declínio atual da aura. Ele deriva de duas circunstâncias, estreitamente ligadas à crescente difusão e intensidade dos movimentos de massas. Fazer as coisas "ficarem mais próximas" é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como sua tendência a superar o caráter único de todos os fatos através da sua reprodutibilidade.
>
> Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução. Cada dia fica mais nítida a diferença entre a reprodução, como ela nos é oferecida pelas revistas ilustradas e pelas atualidades cinematográficas, e a imagem. Nesta, a unidade e a durabilidade se associam tão intimamente como, na reprodução, a transitoriedade e a repetitividade. Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade de captar "o semelhante no mundo" é tão aguda que, graças à reprodução, ela consegue captá-lo até no fenômeno único.

> Assim se manifesta na esfera sensorial a tendência que na esfera teórica explica a importância crescente da estatística. Orientar a realidade em função das massas e as massas em função da realidade é um processo de imenso alcance, tanto para o pensamento como para a intuição.

Evidentemente, diz Benjamin, a arte sempre foi reprodutível, bastando ver discípulos imitando os mestres. A questão, portanto, não está no fato da reprodução e sim na nova modalidade de reproduzir: a reprodução técnica, que permite a existência do objeto artístico em série e, em certos casos, como na fotografia, no disco e no cinema, tornando impossível distinguir original e cópia, isto é, desfazendo as próprias idéias de original e cópia.

Prossegue o filósofo:

> (…) a reprodução técnica da obra de arte representa um processo novo, que se vem desenvolvendo na História intermitentemente, através de saltos separados por longos intervalos, mas com intensidade crescente. Com a xilogravura, o desenho tornou-se pela primeira vez tecnicamente reprodutível, muito antes que a imprensa prestasse o mesmo serviço para a palavra escrita.
>
> Conhecemos as gigantescas transformações provocadas pela imprensa – a reprodução técnica da escrita. Mas a imprensa representa apenas um caso especial, embora de importância decisiva, de um processo histórico mais amplo. À xilogravura, na Idade Média, seguem-se a estampa em chapa de cobre e a água-forte, assim como a litografia, no início do século XIX.
>
> Com a litografia, a técnica de reprodução atinge uma etapa essencialmente nova. Esse procedimento muito mais preciso, que distingue a transcrição do desenho numa pedra de sua incisão sobre um bloco de madeira ou uma prancha de cobre, permitiu às artes gráficas pela primeira vez colocar no mercado suas produções não somente em massa, como já acontecia antes, mas também sob a forma de criações sempre novas.
>
> Dessa forma, as artes gráficas adquiriram os meios de ilustrar a vida cotidiana. Graças à litografia elas começaram a situar-se no mesmo nível que a imprensa. Mas a litografia ainda estava em seus primórdios, quando foi ultrapassada pela fotografia.
>
> Pela primeira vez no processo de reprodução da imagem, a mão foi liberada das responsabilidades artísticas mais importantes, que agora cabiam unicamente ao olho. Como o olho apreende mais depressa do que a mão desenha, o processo de reprodução das imagens experimentou tal aceleração, que começou a situar-se no mesmo nível que a palavra oral.
>
> Se o jornal ilustrado estava contido virtualmente na litografia, o cinema falado estava virtualmente contido na fotografia. A reprodução técnica do

> som iniciou-se no fim do século XIX. Com ela, a reprodução técnica atingiu tal padrão de qualidade que ela não somente podia transformar em seus objetos a totalidade das obras de arte tradicionais, submetendo-as a transformações profundas, como conquistar para si um lugar próprio entre os procedimentos artísticos.

A destruição da aura está prefigurada na própria essência da obra de arte como algo possível porque ela possui dois valores: o de culto e o de exposição, e este último suscita a reprodutibilidade quando as condições sócio-históricos a exigirem e a possibilitarem. Benjamin diz ainda:

> Seria possível reconstituir a História da arte a partir do confronto de dois pólos, no interior da própria obra de arte, e ver o conteúdo dessa História na variação do peso conferido seja a um pólo, seja a outro. Os dois pólos são o valor de culto da obra e seu valor de exposição. A reprodução artística começa com imagens a serviço da magia. O que importa, nessas imagens, é que existem, e não que sejam vistas.
>
> O alce, copiado pelo homem paleolítico nas paredes de sua caverna, é um instrumento de magia, só ocasionalmente exposto aos olhos dos outros homens: no máximo, ele deve ser visto pelos espíritos. O valor de culto, como tal, quase obriga a manter secretas as obras de artes: certas estátuas divinas somente são acessíveis ao sumo sacerdote, na cella, certas madonas permanecem cobertas quase o ano inteiro, certas esculturas em catedrais da Idade Média são invisíveis, do solo, para o observador.
>
> À medida que as obras de arte se emancipam do seu uso ritual, aumentam as ocasiões para que sejam expostas. A exponibilidade de um busto, que pode ser deslocado de um lugar para outro, é maior que a de uma estátua divina, que tem sua sede fixa no interior de um templo. A exponibilidade de um quadro é maior que a de um mosaico ou de um afresco, que o precederam. E se a exponibilidade de uma missa, por sua própria natureza, não era talvez menor que a de uma sinfonia, esta surgiu num momento em que sua exponibilidade prometia ser maior que a da missa.
>
> A exponibilidade de uma obra de arte cresceu em tal escala, com os vários métodos de sua reprodutibilidade técnica, que a mudança de ênfase de um pólo para outro corresponde a uma mudança qualitativa comparável à que ocorreu na pré-História.
>
> Com efeito, assim como na pré-História a preponderância absoluta do valor de culto conferido à obra levou-a a ser concebida em primeiro lugar como instrumento mágico, e só mais tarde como obra de arte, do mesmo modo a preponderância absoluta conferida hoje a seu valor de exposição atribui-lhe funções inteiramente novas, entre as quais a “artística”, a única de que temos consciência, e que talvez se revele mais tarde como secundária.

> Uma coisa é certa: o cinema nos fornece a base mais útil para examinar essa questão. É certo, também, que o alcance histórico dessa refuncionalização da arte, especialmente visível no cinema, permite um confronto com a arte da pré-História, não só do ponto de vista metodológico, como material. Essa arte registrava certas imagens, a serviço da magia, com funções práticas: seja como execução de atividades mágicas, seja a título de ensinamento dessas práticas mágicas, seja como objeto de contemplação, à qual se atribuíram efeitos mágicos.
>
> Os temas eram o homem e seu meio, copiados segundo as exigências de uma sociedade cuja técnica se fundia inteiramente com o ritual. Essa sociedade é a antítese da nossa, cuja técnica é a mais emancipada que jamais existiu. Mas essa técnica emancipada se confronta com a sociedade moderna sob a forma de uma segunda natureza, não menos elementar que a da sociedade primitiva, como provam as guerras e as crises econômicas.
>
> Diante dessa segunda natureza, que o homem inventou mas há muito não controla, somos obrigados a aprender, como outrora diante da primeira. Mais uma vez, a arte põe-se a serviço desse aprendizado. Isso se aplica, em primeira instância, ao cinema. O filme serve para exercitar o homem nas novas percepções e reações exigidas por um aparelho técnico cujo papel cresce cada vez mais em sua vida cotidiana. Fazer do gigantesco aparelho técnico do nosso tempo o objeto das inervações humanas – é essa tarefa histórica cuja realização dá ao cinema o seu verdadeiro sentido.

Ao escrever sobre a mudança das artes, nos anos 30, Benjamin tinha presente uma realidade e uma esperança. A realidade era o nazi-fascismo e a guerra; a esperança, a revolução socialista.

A primeira havia transformado a política e a guerra em espetáculos artísticos: Benjamin fala na **estetização da política e da guerra**, transformadas em obras de arte pela propaganda e pelos grandes espetáculos de massa, nos quais jogos, paradas militares, danças, ginástica, discursos políticos e música formavam um conjunto ou uma totalidade visando a tocar fundo nas emoções e paixões mais primitivas da sociedade. Nessa perspectiva, a reprodutibilidade técnica das artes estava a serviço da propaganda de mobilização totalitária das classes sociais em torno do "grande chefe".

Ao contrário, a esperança na revolução socialista como emancipação do gênero humano levava Benjamin a considerar favoravelmente a perda da aura e a reprodutibilidade da obra de arte como processo de democratização da Cultura, como direito de acesso às obras artísticas por toda a sociedade e, especialmente, pelos trabalhadores. Em lugar de a arte ser um privilégio de uma elite, seria um direito universal.

A esperança de Walter Benjamin malogrou. Embora o nazi-fascismo houvesse terminado com o final da Segunda Guerra Mundial, a massificação

propagandística da arte não terminou com ele: foi incorporada pelo stalinismo (que desfigurou e destruiu qualquer esperança socialista) e pela indústria cultural dos países capitalistas. **Surgia a cultura de massas.**

Indústria cultural e cultura de massa

A modernidade terminou um processo que a Filosofia começara desde a Grécia: o desencantamento do mundo, isto é, a passagem do mito à razão, da magia à ciência e à lógica. Esse processo liberou as artes da função e finalidade religiosas, dando-lhes autonomia.

No entanto, a partir da segunda revolução industrial no século XIX e prosseguindo no que se denomina agora sociedade pós-industrial ou pós-moderna (iniciada nos anos 70 do século passado), as artes foram submetidas a uma nova servidão: as regras do mercado capitalista e a ideologia da **indústria cultural**, baseada na idéia e na prática do consumo de “produtos culturais” fabricados em série. As obras de arte são mercadorias, como tudo o que existe no capitalismo.

Perdida a aura, a arte não se democratizou, massificou-se para consumo rápido no mercado da moda e nos meios de comunicação de massa, transformando-se em propaganda e publicidade, sinal de *status* social, prestígio político e controle cultural.

Sob os efeitos da massificação da indústria e consumo culturais, as artes correm o risco de perder três de suas principais características:

1. de expressivas, tornarem-se reprodutivas e repetitivas;

2. de trabalho da criação, tornarem-se eventos para consumo;

3. de experimentação do novo, tornarem-se consagração do consagrado pela moda e pelo consumo.

A arte possui intrinsecamente valor de exposição ou exponibilidade, isto é, existe para ser contemplada e fruída. É essencialmente espetáculo, palavra que vem do latim e significa: dado à visibilidade. No entanto, sob o controle econômico e ideológico das empresas de produção artística, a arte se transformou em seu oposto: é um evento para tornar invisível a realidade e o próprio trabalho criador das obras. É algo para ser consumido e não para ser conhecido, fruído e superado por novas obras.

As obras de arte e de pensamento poderiam democratizar-se com os novos meios de comunicação, pois todos poderiam, em princípio, ter acesso a elas, conhecê-las, incorporá-las em suas vidas, criticá-las, e os artistas e pensadores poderiam superá-las em outras, novas.

A democratização da cultura tem como precondição a idéia de que os bens culturais (no sentido restrito de obras de arte e de pensamento e não no sentido antropológico amplo, que apresentamos no estudo sobre a idéia de Cultura) são **direito** de todos e não privilégio de alguns. Democracia cultural significa direito

de acesso e de fruição das obras culturais, direito à informação e à formação culturais, direito à produção cultural.

Ora, a indústria cultural acarreta o resultado oposto, ao massificar a Cultura. Por quê?

Em primeiro lugar, porque separa os bens culturais pelo seu suposto valor de mercado: há obras "caras" e "raras", destinadas aos privilegiados que podem pagar por elas, formando uma elite cultural; e há obras "baratas" e "comuns", destinadas à massa. Assim, em vez de garantir o mesmo direito de todos à totalidade da produção cultural, a indústria cultural introduz a divisão social entre elite "culta" e massa "inculta". O que é a massa? É um agregado sem forma, sem rosto, sem identidade e sem pleno direito à Cultura.

Em segundo lugar, porque cria a ilusão de que todos têm acesso aos mesmos bens culturais, cada um escolhendo livremente o que deseja, como o consumidor num supermercado. No entanto, basta darmos atenção aos horários dos programas de rádio e televisão ou ao que é vendido nas bancas de jornais e revistas para vermos que, através dos preços, as empresas de divulgação cultural já selecionaram de antemão o que cada grupo social pode e deve ouvir, ver ou ler.

No caso dos jornais e revistas, por exemplo, a qualidade do papel, a qualidade gráfica de letras e imagens, o tipo de manchete e de matéria publicada definem o consumidor e determinam o conteúdo daquilo a que terá acesso e tipo de informação que poderá receber. Se compararmos, numa manhã, cinco ou seis jornais, perceberemos que o mesmo mundo – este no qual todos vivemos – transforma-se em cinco ou seis mundos diferentes ou mesmo opostos, pois um mesmo acontecimento recebe cinco ou seis tratamentos diversos, em função do leitor que a empresa jornalística pretende atingir.

Em terceiro lugar, porque inventa uma figura chamada "espectador médio", "ouvinte médio" e "leitor médio", aos quais são atribuídas certas capacidades mentais "médias", certos conhecimentos "médios" e certos gostos "médios", oferecendo-lhes produtos culturais "médios". Que significa isso?

A indústria cultural **vende** Cultura. Para vendê-la, deve seduzir e agradar o consumidor. Para seduzi-lo e agradá-lo, não pode chocá-lo, provocá-lo, fazê-lo pensar, fazê-lo ter informações novas que o perturbem, mas deve devolver-lhe, com nova aparência, o que ele já sabe, já viu, já fez. A "média" é o senso comum cristalizado que a indústria cultural devolve com cara de coisa nova.

Em quarto lugar, porque define a Cultura como lazer e entretenimento, diversão e distração, de modo que tudo o que nas obras de arte e de pensamento significa trabalho da sensibilidade, da imaginação, da inteligência, da reflexão e da crítica não tem interesse, não "vende". Massificar é, assim, banalizar a expressão artística e intelectual. Em lugar de difundir e divulgar a Cultura, despertando

interesse por ela, a indústria cultural realiza a vulgarização das artes e dos conhecimentos.

Os meios de comunicação

Dos meios de comunicação, sem dúvida, o rádio e a televisão manifestam mais do que todos os outros esses traços da indústria cultural.

Começam introduzindo duas divisões: a dos públicos (as chamadas "classes" A, B, C e D) e a dos horários (a programação se organiza em horários específicos que combinam a "classe", a ocupação – donas-de-casa, trabalhadores manuais, profissionais liberais, executivos -, a idade – crianças, adolescentes, adultos – e o sexo).

Essa divisão é feita para atender às exigências dos patrocinadores, que financiam os programas em vista dos consumidores potenciais de seus produtos e, portanto, criam a especificação do conteúdo e do horário de cada programa. Em outras palavras, o conteúdo, a forma e o horário do programa já trazem em seu próprio interior a marca do patrocinador.

Muitas vezes, o patrocinador financia um programa que nada tem a ver, diretamente, com o conteúdo e a forma veiculados. Ele o faz porque, nesse caso, não está vendendo um produto, mas a imagem de sua empresa. É assim, por exemplo, que uma empresa de cosméticos pode, em lugar de patrocinar um programa feminino, patrocinar concertos de música clássica; uma revendedora de motocicletas, em lugar de patrocinar um programa para adolescentes, pode patrocinar um programa sobre ecologia.

A figura do patrocinador determina o conteúdo e a forma de outros programas, ainda que não patrocinados por ele. Por exemplo, um banco de um governo estadual pode patrocinar um programa de auditório, pois isto é conveniente para atrair clientes, mas pode, indiretamente, influenciar o conteúdo veiculado pelos noticiários. Por quê?

Porque a quantidade de dinheiro paga pelo banco à rádio ou à televisão para o programa de auditório é muito elevada e interessa aos proprietários daquela rádio ou televisão. Se o noticiário apresentar notícias desfavoráveis ao governo do Estado ao qual pertence o banco, este pode suspender o patrocínio do programa de auditório. Para não perder o cliente, a emissora de rádio ou de televisão não veicula notícias desfavoráveis àquele governo e, pior, veicula apenas as que lhe são favoráveis. Dessa maneira, o direito à informação desaparece e os ouvintes ou telespectadores são desinformados ou ficam mal informados.

A desinformação, aliás, é o principal resultado da maioria dos noticiários de rádio e televisão. Com efeito, como são apresentadas as notícias? De modo geral, são apresentadas de maneira a impedir que o ouvinte e o espectador possam localizá-la no espaço e no tempo.

Falta de localização espacial: o espaço real é o aparelho de rádio e a tela da televisão, que tem a peculiaridade de retirar as diferenças e distâncias geográficas, de tal modo que algo acontecido na China, na Índia, nos Estados Unidos ou em Campina Grande pareça igualmente próximo e igualmente distante.

Falta de localização temporal: os acontecimentos são relatados como se não tivessem causas passadas nem efeitos futuros; surgem como pontos puramente atuais ou presentes, sem continuidade no tempo, sem origem e sem conseqüências; existem enquanto forem objetos de transmissão e deixam de existir se não forem transmitidos.

Paradoxalmente, rádio e televisão podem oferecer-nos o mundo inteiro num instante, mas o fazem de tal maneira que o mundo real desaparece, restando apenas retalhos fragmentados de uma realidade desprovida de raiz no espaço e no tempo. Nada sabemos, depois de termos tido a ilusão de que fomos informados sobre tudo.

Também é interessante a inversão entre realidade e ficção produzida pela mídia. Acabamos de mencionar o modo como o noticiário nos apresenta um mundo irreal, sem História, sem causas nem conseqüências, descontínuo e fragmentado. Em contrapartida, as novelas criam o sentimento de realidade. Elas o fazem usando três procedimentos principais:

1. o tempo dos acontecimentos novelísticos é lento para dar a ilusão de que, a cada capítulo, passou-se apenas um dia de nossa vida, ou passaram-se algumas horas, tais como realmente passariam se fôssemos nós a viver os acontecimentos narrados;

2. os personagens, seus hábitos, sua linguagem, suas casas, suas roupas, seus objetos são apresentados com o máximo de realismo possível, de modo a impedir que tenhamos distância diante deles (ao contrário do cinema e do teatro, que suscitam em nós o sentimento de proximidade justamente porque nos fazem experimentar o da distância);

3. como conseqüência, a novela nos aparece como relato do real, enquanto o noticiário nos aparece como irreal. Basta ver, por exemplo, a reação de cidades inteiras quando uma personagem da novela morre (as pessoas choram, querem ir ao enterro, ficam de luto) e a falta de reação das pessoas diante de chacinas reais, apresentadas nos noticiários.

Vale a pena, também, mencionar dois outros efeitos que a mídia produz em nossas mentes: a dispersão da atenção e a infantilização.

Para atender aos interesses econômicos dos patrocinadores, a mídia divide a programação em blocos que duram de sete a dez minutos, cada bloco sendo interrompido pelos comerciais. Essa divisão do tempo nos leva a concentrar a

atenção durante os sete ou dez minutos de programa e a desconcentrá-la durante as pausas para a publicidade.

Pouco a pouco, isso se torna um hábito. Artistas de teatro afirmam que, durante um espetáculo, sentem o público ficar desatento a cada sete minutos. Professores observam que seus alunos perdem a atenção a cada dez minutos e só voltam a se concentrar após uma pausa que dão a si mesmos, como se dividissem a aula em "programa" e "comercial".

Ora, um dos resultados dessa mudança mental transparece quando criança e jovem tentam ler um livro: não conseguem ler mais do que sete a dez minutos de cada vez, não conseguem suportar a ausência de imagens e ilustrações no texto, não suportam a idéia de precisar ler "um livro inteiro". A atenção e a concentração, a capacidade de abstração intelectual e de exercício do pensamento foram destruídas. Como esperar que possam desejar e interessar-se pelas obras de arte e de pensamento?

Por ser um ramo da indústria cultural e, portanto, por ser fundamentalmente uma vendedora de Cultura que precisa agradar o consumidor, a mídia infantiliza. Como isso acontece? Uma pessoa (criança ou não) é infantil quando não consegue suportar a distância temporal entre seu desejo e a satisfação dele. A criança é infantil justamente porque para ela o intervalo entre o desejo e a satisfação é intolerável (por isso a criança pequenina chora tanto).

Ora, o que faz a mídia? Promete e oferece gratificação instantânea. Como o consegue? Criando em nós os desejos e oferecendo produtos (publicidade e programação) para satisfazê-los. O ouvinte que gira o *dial* do aparelho de rádio continuamente e o telespectador que muda continuamente de canal o fazem porque sabem que, em algum lugar, seu desejo será imediatamente satisfeito.

Além disso, como a programação se dirige ao que já sabemos e já gostamos, e como toma a cultura sob a forma de lazer e entretenimento, a mídia satisfaz imediatamente nossos desejos porque não exige de nós atenção, pensamento, reflexão, crítica, perturbação de nossa sensibilidade e de nossa fantasia. Em suma, não nos pede o que as obras de arte e de pensamento nos pedem: trabalho sensorial e mental para compreendê-las, amá-las, criticá-las, superá-las. A Cultura nos satisfaz, se tivermos paciência para compreendê-la e decifrá-la. Exige maturidade. A mídia nos satisfaz porque nada nos pede, senão que permaneçamos sempre infantis.

Um último traço da indústria cultural que merece nossa atenção é seu autoritarismo, sob a aparência de democracia. Um dos melhores exemplos encontra-se nos programas de aconselhamento. Um especialista – é sempre um especialista – nos ensina a viver, um outro nos ensina a criar os filhos, outro nos ensina a fazer sexo, e assim vão se sucedendo especialistas que nos ensinam a ter um corpo juvenil e saudável, boas maneiras, jardinagem, meditação espiritual,

enfim, não há um único aspecto de nossa existência que deixe de ser ensinado por um especialista competente.

Em princípio, seria absurdo e injusto considerar tais ensinamentos como autoritários. Pelo contrário, deveríamos considerá-los uma forma de democratizar e sociabilizar conhecimentos. Onde se encontra o lado autoritário desse tipo de programação (no rádio e na televisão) e de publicação (no caso de jornais, revistas e livros)? No fato de que funcionam como **intimidação social**.

De fato, como a mídia nos infantiliza, diminui nossa atenção e capacidade de pensamento, inverte realidade e ficção e promete, por meio da publicidade, colocar a felicidade imediatamente ao alcance de nossas mãos, transforma-nos num público dócil e passivo. Uma vez que nos tornamos dóceis e passivos, os programas de aconselhamento, longe de divulgar informações (como parece ser a intenção generosa dos especialistas) torna-se um processo de **inculcação** de valores, hábitos, comportamentos e idéias, pois não estamos preparados para pensar, avaliar e julgar o que vemos, ouvimos e lemos. Por isso, ficamos intimidados, isto é, passamos a considerar que nada sabemos, que somos incompetentes para viver e agir se não seguirmos a autoridade competente do especialista.

Dessa maneira, um conjunto de programas e publicações que poderiam ter verdadeiro significado cultural tornam-se o contrário da Cultura e de sua democratização, pois se dirigem a um público transformado em massa inculta, desinformada e passiva.

Cinema e televisão

Como a televisão, o cinema é uma indústria. Como ela, depende de investimentos, mercados, propaganda. Como ela, preocupa-se com o lucro, a moda, o consumo.

No entanto, independentemente da boa ou má qualidade dos filmes, o cinema difere da televisão em um aspecto fundamental.

A televisão é um meio técnico de comunicação à distância, que empresta do jornalismo a idéia de reportagem e notícia, da literatura, a idéia do folhetim novelesco, do teatro, a idéia de relação com um público presente, e do cinema, os procedimentos com imagens. Do ponto de vista do receptor, o aparelho televisor é um eletrodoméstico, como o liquidificador ou a geladeira.

O cinema é a forma contemporânea da arte: a da imagem sonora em movimento. Nele, a câmera capta uma sociedade complexa, múltipla e diferenciada, combinando de maneira totalmente nova, música, dança, literatura, escultura, pintura, arquitetura, história e, pelos efeitos especiais, criando realidades novas, insólitas, numa imaginação plástica infinita que só tem correspondência nos sonhos.

Como o livro, o cinema tem o poder extraordinário, próprio da obra de arte, de tornar presente o ausente, próximo o distante, distante o próximo, entrecruzando realidade e irrealidade, verdade e fantasia, reflexão e devaneio.

Nele, a criatividade do diretor e a expressividade dramática ou cômica do intérprete pode manifestar-se e oferecer-se plenamente ao público, sem distinção étnica, sexual, religiosa ou social.

Apesar dos pesares, Benjamin tinha razão ao considerar o cinema a arte democrática do nosso tempo.

Capítulo 4
A existência ética

Senso moral e consciência moral

Muitas vezes, tomamos conhecimento de movimentos nacionais e internacionais de luta contra a fome. Ficamos sabendo que, em outros países e no nosso, milhares de pessoas, sobretudo crianças e velhos, morrem de penúria e inanição. Sentimos piedade. Sentimos indignação diante de tamanha injustiça (especialmente quando vemos o desperdício dos que não têm fome e vivem na abundância). Sentimos responsabilidade. Movidos pela solidariedade, participamos de campanhas contra a fome. Nossos sentimentos e nossas ações exprimem nosso **senso moral**.

Quantas vezes, levados por algum impulso incontrolável ou por alguma emoção forte (medo, orgulho, ambição, vaidade, covardia), fazemos alguma coisa de que, depois, sentimos vergonha, remorso, culpa. Gostaríamos de voltar atrás no tempo e agir de modo diferente. Esses sentimentos também exprimem nosso **senso moral**.

Em muitas ocasiões, ficamos contentes e emocionados diante de uma pessoa cujas palavras e ações manifestam honestidade, honradez, espírito de justiça, altruísmo, mesmo quando tudo isso lhe custa sacrifícios. Sentimos que há grandeza e dignidade nessa pessoa. Temos admiração por ela e desejamos imitá-la. Tais sentimentos e admiração também exprimem nosso **senso moral**.

Não raras vezes somos tomados pelo horror diante da violência: chacinas de seres humanos e animais, linchamentos, assassinatos brutais, estupros, genocídio, torturas e suplícios. Com freqüência, ficamos indignados ao saber que um inocente foi injustamente acusado e condenado, enquanto o verdadeiro culpado permanece impune. Sentimos cólera diante do cinismo dos mentirosos, dos que usam outras pessoas como instrumento para seus interesses e para conseguir vantagens às custas da boa-fé de outros. Todos esses sentimentos manifestam nosso **senso moral**.

Vivemos certas situações, ou sabemos que foram vividas por outros, como situações de extrema aflição e angústia. Assim, por exemplo, uma pessoa querida, com uma doença terminal, está viva apenas porque seu corpo está ligado a máquinas que a conservam. Suas dores são intoleráveis. Inconsciente, geme no sofrimento. Não seria melhor que descansasse em paz? Não seria preferível deixá-la morrer? Podemos desligar os aparelhos? Ou não temos o direito de fazê-lo? Que fazer? Qual a ação correta?

Uma jovem descobre que está grávida. Sente que seu corpo e seu espírito ainda não estão preparados para a gravidez. Sabe que seu parceiro, mesmo que deseje apoiá-la, é tão jovem e despreparado quanto ela e que ambos não terão como se responsabilizar plenamente pela gestação, pelo parto e pela criação de um filho. Ambos estão desorientados. Não sabem se poderão contar com o auxílio de suas famílias (se as tiverem).

Se ela for apenas estudante, terá que deixar a escola para trabalhar, a fim de pagar o parto e arcar com as despesas da criança. Sua vida e seu futuro mudarão para sempre. Se trabalha, sabe que perderá o emprego, porque vive numa sociedade onde os patrões discriminam as mulheres grávidas, sobretudo as solteiras. Receia não contar com os amigos. Ao mesmo tempo, porém, deseja a criança, sonha com ela, mas teme dar-lhe uma vida de miséria e ser injusta com quem não pediu para nascer. Pode fazer um aborto? Deve fazê-lo?

Um pai de família desempregado, com vários filhos pequenos e a esposa doente, recebe uma oferta de emprego, mas que exige que seja desonesto e cometa irregularidades que beneficiem seu patrão. Sabe que o trabalho lhe permitirá sustentar os filhos e pagar o tratamento da esposa. Pode aceitar o emprego, mesmo sabendo o que será exigido dele? Ou deve recusá-lo e ver os filhos com fome e a mulher morrendo?

Um rapaz namora, há tempos, uma moça de quem gosta muito e é por ela correspondido. Conhece uma outra. Apaixona-se perdidamente e é correspondido. Ama duas mulheres e ambas o amam. Pode ter dois amores simultâneos, ou estará traindo a ambos e a si mesmo? Deve magoar uma delas e a si mesmo, rompendo com uma para ficar com a outra? O amor exige uma única pessoa amada ou pode ser múltiplo? Que sentirão as duas mulheres, se ele lhes contar o que se passa? Ou deverá mentir para ambas? Que fazer? Se, enquanto está atormentado pela decisão, um conhecido o vê ora com uma das mulheres, ora com a outra e, conhecendo uma delas, deve contar a ela o que viu? Em nome da amizade, deve falar ou calar?

Uma mulher vê um roubo. Vê uma criança maltrapilha e esfomeada roubar frutas e pães numa mercearia. Sabe que o dono da mercearia está passando por muitas dificuldades e que o roubo fará diferença para ele. Mas também vê a miséria e a fome da criança. Deve denunciá-la, julgando que com isso a criança não se tornará um adulto ladrão e o proprietário da mercearia não terá prejuízo? Ou deverá silenciar, pois a criança corre o risco de receber punição excessiva, ser levada para a polícia, ser jogada novamente às ruas e, agora, revoltada, passar do furto ao homicídio? Que fazer?

Situações como essas – mais dramáticas ou menos dramáticas – surgem sempre em nossas vidas. Nossas dúvidas quanto à decisão a tomar não manifestam apenas nosso senso moral, mas também põem à prova nossa **consciência moral**, pois exigem que decidamos o que fazer, que justifiquemos para nós mesmos e

para os outros as razões de nossas decisões e que assumamos todas as conseqüências delas, porque somos responsáveis por nossas opções.

Todos os exemplos mencionados indicam que o senso moral e a consciência moral referem-se a valores (justiça, honradez, espírito de sacrifício, integridade, generosidade), a sentimentos provocados pelos valores (admiração, vergonha, culpa, remorso, contentamento, cólera, amor, dúvida, medo) e a decisões que conduzem a ações com conseqüências para nós e para os outros. Embora os conteúdos dos valores variem, podemos notar que estão referidos a um valor mais profundo, mesmo que apenas subentendido: o bom ou o bem. Os sentimentos e as ações, nascidos de uma opção entre o bom e o mau ou entre o bem e o mal, também estão referidos a algo mais profundo e subentendido: nosso desejo de afastar a dor e o sofrimento e de alcançar a felicidade, seja por ficarmos contentes conosco mesmos, seja por recebermos a aprovação dos outros.

O senso e a consciência moral dizem respeito a valores, sentimentos, intenções, decisões e ações referidos ao bem e ao mal e ao desejo de felicidade. Dizem respeito às relações que mantemos com os outros e, portanto, nascem e existem como parte de nossa vida intersubjetiva.

Juízo de fato e de valor

Se dissermos: "Está chovendo", estaremos enunciando um acontecimento constatado por nós e o juízo proferido é um **juízo de fato**. Se, porém, falarmos: "A chuva é boa para as plantas" ou "A chuva é bela", estaremos interpretando e avaliando o acontecimento. Nesse caso, proferimos um **juízo de valor**.

Juízos de fato são aqueles que dizem o que as coisas são, como são e por que são. Em nossa vida cotidiana, mas também na metafísica e nas ciências, os juízos de fato estão presentes. Diferentemente deles, os juízos de valor - avaliações sobre coisas, pessoas e situações - são proferidos na moral, nas artes, na política, na religião.

Juízos de valor avaliam coisas, pessoas, ações, experiências, acontecimentos, sentimentos, estados de espírito, intenções e decisões como bons ou maus, desejáveis ou indesejáveis.

Os juízos éticos de valor são também **normativos**, isto é, enunciam normas que determinam o **dever ser** de nossos sentimentos, nossos atos, nossos comportamentos. São juízos que enunciam obrigações e avaliam intenções e ações segundo o critério do correto e do incorreto.

Os juízos éticos de valor nos dizem o que são o bem, o mal, a felicidade. Os juízos éticos normativos nos dizem que sentimentos, intenções, atos e comportamentos devemos ter ou fazer para alcançarmos o bem e a felicidade. Enunciam também que atos, sentimentos, intenções e comportamentos são condenáveis ou incorretos do ponto de vista moral.

Como se pode observar, senso moral e consciência moral são inseparáveis da vida cultural, uma vez que esta define para seus membros os valores positivos e negativos que devem respeitar ou detestar.

Qual a origem da diferença entre os dois tipos de juízos? A diferença entre a Natureza e a Cultura. A primeira, como vimos, é constituída por estruturas e processos necessários, que existem em si e por si mesmos, independentemente de nós: a chuva é um fenômeno meteorológico cujas causas e cujos efeitos necessários podemos constatar e explicar.

Por sua vez, a Cultura nasce da maneira como os seres humanos interpretam a si mesmos e suas relações com a Natureza, acrescentando-lhe sentidos novos, intervindo nela, alterando-a através do trabalho e da técnica, dando-lhe valores. Dizer que a chuva é **boa** para as plantas pressupõe a relação cultural dos humanos com a Natureza, através da agricultura. Considerar a chuva **bela** pressupõe uma relação valorativa dos humanos com a Natureza, percebida como objeto de contemplação.

Freqüentemente, não notamos a origem cultural dos valores éticos, do senso moral e da consciência moral, porque somos educados (cultivados) para eles e neles, como se fossem naturais ou fáticos, existentes em si e por si mesmos. Para garantir a manutenção dos padrões morais através do tempo e sua continuidade de geração a geração, as sociedades tendem a naturalizá-los. A naturalização da existência moral esconde, portanto, o mais importante da ética: o fato de ela ser criação histórico-cultural.

Ética e violência

Quando acompanhamos a história das idéias éticas, desde a Antiguidade clássica (greco-romana) até nossos dias, podemos perceber que, em seu centro, encontra-se o problema da violência e dos meios para evitá-la, diminuí-la, controlá-la. Diferentes formações sociais e culturais instituíram conjuntos de valores éticos como padrões de conduta, de relações intersubjetivas e interpessoais, de comportamentos sociais que pudessem garantir a integridade física e psíquica de seus membros e a conservação do grupo social.

Evidentemente, as várias culturas e sociedades não definiram e nem definem a violência da mesma maneira, mas, ao contrário, dão-lhe conteúdos diferentes, segundo os tempos e os lugares. No entanto, malgrado as diferenças, certos aspectos da violência são percebidos da mesma maneira, nas várias culturas e sociedades, formando o fundo comum contra o qual os valores éticos são erguidos. Fundamentalmente, a violência é percebida como exercício da força física e da coação psíquica para obrigar alguém a fazer alguma coisa contrária a si, contrária aos seus interesses e desejos, contrária ao seu corpo e à sua consciência, causando-lhe danos profundos e irreparáveis, como a morte, a loucura, a auto-agressão ou a agressão aos outros.

Quando uma cultura e uma sociedade definem o que entendem por mal, crime e vício, circunscrevem aquilo que julgam violência contra um indivíduo ou contra o grupo. Simultaneamente, erguem os valores positivos – o bem e a virtude – como barreiras éticas contra a violência.

Em nossa cultura, a violência é entendida como o uso da força física e do constrangimento psíquico para obrigar alguém a agir de modo contrário à sua natureza e ao seu ser. A violência é a violação da integridade física e psíquica, da dignidade humana de alguém. Eis por que o assassinato, a tortura, a injustiça, a mentira, o estupro, a calúnia, a má-fé, o roubo são considerados violência, imoralidade e crime.

Considerando que a humanidade dos humanos reside no fato de serem racionais, dotados de vontade livre, de capacidade para a comunicação e para a vida em sociedade, de capacidade para interagir com a Natureza e com o tempo, nossa cultura e sociedade nos definem como **sujeitos** do conhecimento e da ação, localizando a violência em tudo aquilo que reduz um sujeito à condição de objeto. Do ponto de vista ético, somos **pessoas** e não podemos ser tratados como coisas. Os valores éticos se oferecem, portanto, como expressão e garantia de nossa condição de sujeitos, proibindo moralmente o que nos transforme em coisa usada e manipulada por outros.

A ética é normativa exatamente por isso, suas normas visando impor limites e controles ao risco permanente da violência.

Os constituintes do campo ético

Para que haja conduta ética é preciso que exista o agente consciente, isto é, aquele que conhece a diferença entre bem e mal, certo e errado, permitido e proibido, virtude e vício. A consciência moral não só conhece tais diferenças, mas também reconhece-se como capaz de julgar o valor dos atos e das condutas e de agir em conformidade com os valores morais, sendo por isso responsável por suas ações e seus sentimentos e pelas conseqüências do que faz e sente. Consciência e responsabilidade são condições indispensáveis da vida ética.

A consciência moral manifesta-se, antes de tudo, na capacidade para deliberar diante de alternativas possíveis, decidindo e escolhendo uma delas antes de lançar-se na ação. Tem a capacidade para avaliar e pesar as motivações pessoais, as exigências feitas pela situação, as conseqüências para si e para os outros, a conformidade entre meios e fins (empregar meios imorais para alcançar fins morais é impossível), a obrigação de respeitar o estabelecido ou de transgredi-lo (se o estabelecido for imoral ou injusto).

A vontade é esse poder deliberativo e decisório do agente moral. Para que exerça tal poder sobre o sujeito moral, a vontade deve ser *livre*, isto é, não pode estar submetida à vontade de um outro nem pode estar submetida aos instintos e às paixões, mas, ao contrário, deve ter poder sobre eles e elas.

O campo ético é, assim, constituído pelos valores e pelas obrigações que formam o conteúdo das condutas morais, isto é, as virtudes. Estas são realizadas pelo **sujeito moral**, principal constituinte da existência ética.

O sujeito ético ou moral, isto é, a **pessoa**, só pode existir se preencher as seguintes condições:

? ser consciente de si e dos outros, isto é, ser capaz de reflexão e de reconhecer a existência dos outros como sujeitos éticos iguais a ele;

? ser dotado de vontade, isto é, de capacidade para controlar e orientar desejos, impulsos, tendências, sentimentos (para que estejam em conformidade com a consciência) e de capacidade para deliberar e decidir entre várias alternativas possíveis;

? ser responsável, isto é, reconhecer-se como autor da ação, avaliar os efeitos e conseqüências dela sobre si e sobre os outros, assumi-la bem como às suas conseqüências, respondendo por elas;

? ser livre, isto é, ser capaz de oferecer-se como causa interna de seus sentimentos, atitudes e ações, por não estar submetido a poderes externos que o forcem e o constranjam a sentir, a querer e a fazer alguma coisa. A liberdade não é tanto o poder para escolher entre vários possíveis, mas o poder para autodeterminar-se, dando a si mesmo as regras de conduta.

O campo ético é, portanto, constituído por dois pólos internamente relacionados: o agente ou sujeito moral e os valores morais ou virtudes éticas.

Do ponto de vista do agente ou sujeito moral, a ética faz uma exigência essencial, qual seja, a diferença entre passividade e atividade. Passivo é aquele que se deixa governar e arrastar por seus impulsos, inclinações e paixões, pelas circunstâncias, pela boa ou má sorte, pela opinião alheia, pelo medo dos outros, pela vontade de um outro, não exercendo sua própria consciência, vontade, liberdade e responsabilidade.

Ao contrário, é ativo ou virtuoso aquele que controla interiormente seus impulsos, suas inclinações e suas paixões, discute consigo mesmo e com os outros o sentido dos valores e dos fins estabelecidos, indaga se devem e como devem ser respeitados ou transgredidos por outros valores e fins superiores aos existentes, avalia sua capacidade para dar a si mesmo as regras de conduta, consulta sua razão e sua vontade antes de agir, tem consideração pelos outros sem subordinar-se nem submeter-se cegamente a eles, responde pelo que faz, julga suas próprias intenções e recusa a violência contra si e contra os outros. Numa palavra, é **autônomo**[xii].

Do ponto de vista dos valores, a ética exprime a maneira como a cultura e a sociedade definem para si mesmas o que julgam ser a violência e o crime, o mal e o vício e, como contrapartida, o que consideram ser o bem e a virtude. Por

realizar-se como relação intersubjetiva e social, a ética não é alheia ou indiferente às condições históricas e políticas, econômicas e culturais da ação moral.

Conseqüentemente, embora toda ética seja universal do ponto de vista da sociedade que a institui (universal porque seus valores são obrigatórios para todos os seus membros), está em relação com o tempo e a História, transformando-se para responder a exigências novas da sociedade e da Cultura, pois somos seres históricos e culturais e nossa ação se desenrola no tempo.

Além do sujeito ou pessoa moral e dos valores ou fins morais, o campo ético é ainda constituído por um outro elemento: os **meios** para que o sujeito realize os fins.

Costuma-se dizer que os fins justificam os meios, de modo que, para alcançar um fim legítimo, todos os meios disponíveis são válidos. No caso da ética, porém, essa afirmação deixa de ser óbvia.

Suponhamos uma sociedade que considere um valor e um fim moral a lealdade entre seus membros, baseada na confiança recíproca. Isso significa que a mentira, a inveja, a adulação, a má-fé, a crueldade e o medo deverão estar excluídos da vida moral e ações que os empreguem como meios para alcançar o fim serão imorais.

No entanto, poderia acontecer que para forçar alguém à lealdade seria preciso fazê-lo sentir medo da punição pela deslealdade, ou seria preciso mentir-lhe para que não perdesse a confiança em certas pessoas e continuasse leal a elas. Nesses casos, o fim – a lealdade – não justificaria os meios – medo e mentira? A resposta ética é: **não**. Por quê? Porque esses meios desrespeitam a consciência e a liberdade da pessoa moral, que agiria por coação externa e não por reconhecimento interior e verdadeiro do fim ético.

No caso da ética, portanto, nem todos os meios são justificáveis, mas apenas aqueles que estão de acordo com os fins da própria ação. Em outras palavras, fins éticos exigem meios éticos.

A relação entre meios e fins pressupõe que a pessoa moral não existe como um fato dado, mas é instaurada pela vida intersubjetiva e social, precisando ser educada para os valores morais e para as virtudes.

Poderíamos indagar se a educação ética não seria uma violência. Em primeiro lugar, porque se tal educação visa a transformar-nos de passivos em ativos, poderíamos perguntar se nossa natureza não seria essencialmente passional e, portanto: forçar-nos à racionalidade ativa não seria um ato de violência contra a nossa natureza espontânea? Em segundo lugar, porque se a tal educação visa a colocar-nos em harmonia e em acordo com os valores de nossa sociedade, poderíamos indagar se isso não nos faria submetidos a um poder externo à nossa consciência, o poder da moral social. Para responder a essas questões precisamos examinar o desenvolvimento das idéias éticas na Filosofia.

Capítulo 5
A filosofia moral

Ética ou filosofia moral

Toda cultura e cada sociedade institui uma moral, isto é, valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido, e à conduta correta, válidos para todos os seus membros. Culturas e sociedades fortemente hierarquizadas e com diferenças muito profundas de castas ou de classes podem até mesmo possuir várias morais, cada uma delas referida aos valores de uma casta ou de uma classe social.

No entanto, a simples existência da moral não significa a presença explícita de uma ética, entendida como filosofia moral, isto é, uma reflexão que discuta, problematize e interprete o significado dos valores morais. Podemos dizer, a partir dos textos de Platão e de Aristóteles, que, no Ocidente, a ética ou filosofia moral inicia-se com Sócrates.

Percorrendo praças e ruas de Atenas – contam Platão e Aristóteles -, Sócrates perguntava aos atenienses, fossem jovens ou velhos, o que eram os valores nos quais acreditavam e que respeitavam ao agir.

Que perguntas Sócrates lhes fazia? Indagava: O que é a coragem? O que é a justiça? O que é a piedade? O que é a amizade? A elas, os atenienses respondiam dizendo serem virtudes. Sócrates voltava a indagar: O que é a virtude? Retrucavam os atenienses: É agir em conformidade com o bem. E Sócrates questionava: Que é o bem?

As perguntas socráticas terminavam sempre por revelar que os atenienses respondiam sem pensar no que diziam. Repetiam o que lhes fora ensinado desde a infância. Como cada um havia interpretado à sua maneira o que aprendera, era comum, no diálogo com o filósofo, uma pergunta receber respostas diferentes e contraditórias. Após um certo tempo de conversa com Sócrates, um ateniense via-se diante de duas alternativas: ou zangar-se e ir embora irritado, ou reconhecer que não sabia o que imaginava saber, dispondo-se a começar, na companhia socrática, a busca filosófica da virtude e do bem.

Por que os atenienses sentiam-se embaraçados (e mesmo irritados) com as perguntas socráticas? Por dois motivos principais: em primeiro lugar, por perceberem que confundiam valores morais com os fatos constatáveis em sua vida cotidiana (diziam, por exemplo, "Coragem é o que fez fulano na guerra contra os persas"); em segundo lugar, porque, inversamente, tomavam os fatos da

vida cotidiana como se fossem valores morais evidentes (diziam, por exemplo, "É certo fazer tal ação, porque meus antepassados a fizeram e meus parentes a fazem"). Em resumo, confundiam fatos e valores, pois ignoravam as causas ou razões por que valorizavam certas coisas, certas pessoas ou certas ações e desprezavam outras, embaraçando-se ou irritando-se quando Sócrates lhes mostrava que estavam confusos. Tais confusões, porém, não eram (e não são) inexplicáveis.

Nossos sentimentos, nossas condutas, nossas ações e nossos comportamentos são modelados pelas condições em que vivemos (família, classe e grupo social, escola, religião, trabalho, circunstâncias políticas, etc.). Somos formados pelos costumes de nossa sociedade, que nos educa para respeitarmos e reproduzirmos os valores propostos por ela como bons e, portanto, como obrigações e deveres. Dessa maneira, valores e maneiras parecem existir por si e em si mesmos, parecem ser naturais e intemporais, fatos ou dados com os quais nos relacionamos desde o nosso nascimento: somos recompensados quando os seguimos, punidos quando os transgredimos.

Sócrates embaraçava os atenienses porque os forçava a indagar qual a origem e a essência das virtudes (valores e obrigações) que julgavam praticar ao seguir os costumes de Atenas. Como e por que sabiam que uma conduta era boa ou má, virtuosa ou viciosa? Por que, por exemplo, a coragem era considerada virtude e a covardia, vício? Por que valorizavam positivamente a justiça e desvalorizavam a injustiça, combatendo-a? Numa palavra: o que eram e o que valiam realmente os costumes que lhes haviam sido ensinados?

Os costumes, porque são anteriores ao nosso nascimento e formam o tecido da sociedade em que vivemos, são considerados inquestionáveis e quase sagrados (as religiões tendem a mostrá-los como tendo sido ordenados pelos deuses, na origem dos tempos). Ora, a palavra *costume* se diz, em grego, *ethos* – donde, ética – e, em latim, *mores* – donde, moral. Em outras palavras, ética e moral referem-se ao conjunto de costumes tradicionais de uma sociedade e que, como tais, são considerados valores e obrigações para a conduta de seus membros. Sócrates indagava o que eram, de onde vinham, o que valiam tais costumes.

No entanto, a língua grega possui uma outra palavra que, infelizmente, precisa ser escrita, em português, com as mesmas letras que a palavra que significa costume: *ethos*. Em grego, existem duas vogais para pronunciar e grafar nossa vogal *e*: uma vogal breve, chamada *epsilon*, e uma vogal longa, chamada *eta*. *Ethos*, escrita com a vogal longa (e*thos* com *eta*), significa *costume*; porém, escrita com a vogal breve (*ethos com epsilon*), significa *caráter*, *índole natural*, *temperamento*, conjunto das disposições físicas e psíquicas de uma pessoa. Nesse segundo sentido, *ethos* se refere às características pessoais de cada um que determinam quais virtudes e quais vícios cada um é capaz de praticar. Refere-se, portanto, ao senso moral e à consciência ética individuais.

Dirigindo-se aos atenienses, Sócrates lhes perguntava qual o sentido dos **costumes** estabelecidos (e*thos* com *eta*: os valores éticos ou morais da coletividade, transmitidos de geração a geração), mas também indagava quais as disposições de **caráter** (*ethos com epsilon*: características pessoais, sentimentos, atitudes, condutas individuais) que levavam alguém a respeitar ou a transgredir os valores da cidade, e por quê.

Ao indagar o que **são** a virtude e o bem, Sócrates realiza na verdade duas interrogações. Por um lado, interroga a sociedade para saber se o que ela costuma (e*thos* com *eta*) considerar virtuoso e bom corresponde efetivamente à virtude e ao bem; e, por outro lado, interroga os indivíduos para saber se, ao agir, possuem efetivamente consciência do significado e da finalidade de suas ações, se seu caráter ou sua índole (*ethos com epsilon*) são realmente virtuosos e bons. A indagação ética socrática dirige-se, portanto, à sociedade e ao indivíduo.

As questões socráticas inauguram a ética ou filosofia moral, porque definem o campo no qual valores e obrigações morais podem ser estabelecidos, ao encontrar seu ponto de partida: a **consciência do agente moral**. É **sujeito ético moral** somente aquele que sabe o que faz, conhece as causas e os fins de sua ação, o significado de suas intenções e de suas atitudes e a essência dos valores morais. Sócrates afirma que apenas o ignorante é vicioso ou incapaz de virtude, pois quem sabe o que é o bem não poderá deixar de agir virtuosamente.

Se devemos a Sócrates o início da filosofia moral, devemos a Aristóteles a distinção entre saber teorético e saber prático. O saber teorético é o conhecimento de seres e fatos que existem e agem independentemente de nós e sem nossa intervenção ou interferência. Temos conhecimento teorético da Natureza. O saber prático é o conhecimento daquilo que só existe como conseqüência de nossa ação e, portanto, depende de nós. A ética é um saber prático. O saber prático, por seu turno, distingue-se de acordo com a prática, considerada como **práxis** ou como **técnica**. A ética refere-se à práxis.

Na práxis, o agente, a ação e a finalidade do agir são inseparáveis. Assim, por exemplo, dizer a verdade é uma virtude do agente, inseparável de sua fala verdadeira e de sua finalidade, que é proferir uma verdade. Na práxis ética somos aquilo que fazemos e o que fazemos é a finalidade boa ou virtuosa. Ao contrário, na técnica, diz Aristóteles, o agente, a ação e a finalidade da ação estão separados, sendo independentes uns dos outros. Um carpinteiro, por exemplo, ao fazer uma mesa, realiza uma ação técnica, mas ele próprio não é essa ação nem é a mesa produzida pela ação. A técnica tem como finalidade a fabricação de alguma coisa diferente do agente e da ação fabricadora. Dessa maneira, Aristóteles distingue a ética e a técnica como práticas que diferem pelo modo de relação do agente com a ação e com a finalidade da ação.

Também devemos a Aristóteles a definição do campo das ações éticas. Estas não só são definidas pela virtude, pelo bem e pela obrigação, mas também pertencem

àquela esfera da realidade na qual cabem a **deliberação** e a **decisão** ou **escolha**. Em outras palavras, quando o curso de uma realidade segue leis necessárias e universais, não há como nem por que deliberar e escolher, pois as coisas acontecerão necessariamente tais como as leis que as regem determinam que devam acontecer.

Não deliberamos sobre as estações do ano, o movimento dos astros, a forma dos minerais ou dos vegetais. Não deliberamos e nem decidimos sobre aquilo que é regido pela Natureza, isto é, pela necessidade. Mas deliberamos e decidimos sobre tudo aquilo que, para ser e acontecer, depende de nossa vontade e de nossa ação. Não deliberamos e não decidimos sobre o necessário, pois o necessário é o que é e o que será sempre, independentemente de nós. Deliberamos e decidimos sobre o **possível**, isto é, sobre aquilo que pode ser ou deixar de ser, porque para ser e acontecer depende de nós, de nossa vontade e de nossa ação. Aristóteles acrescenta à consciência moral, trazida por Sócrates, a **vontade guiada pela razão** como o outro elemento fundamental da vida ética.

A importância dada por Aristóteles à vontade racional, à deliberação e à escolha o levou a considerar uma virtude como condição de todas as outras e presente em todas elas: a **prudência** ou **sabedoria prática**. O prudente é aquele que, em todas as situações, é capaz de julgar e avaliar qual a atitude e qual a ação que melhor realizarão a finalidade ética, ou seja, entre as várias escolhas possíveis, qual a mais adequada para que o agente seja virtuoso e realize o que é bom para si e para os outros.

Se examinarmos o pensamento filosófico dos antigos, veremos que nele a ética afirma três grandes princípios da vida moral:

1. por natureza, os seres humanos aspiram ao bem e à felicidade, que só podem ser alcançados pela conduta virtuosa;

2. a virtude é uma força interior do caráter, que consiste na consciência do bem e na conduta definida pela vontade guiada pela razão, pois cabe a esta última o controle sobre instintos e impulsos irracionais descontrolados que existem na natureza de todo ser humano;

3. a conduta ética é aquela na qual o agente sabe o que está e o que não está em seu poder realizar, referindo-se, portanto, ao que é possível e desejável para um ser humano. Saber o que está em nosso poder significa, principalmente, não se deixar arrastar pelas circunstâncias, nem pelos instintos, nem por uma vontade alheia, mas afirmar nossa independência e nossa capacidade de autodeterminação.

O sujeito ético ou moral não se submete aos acasos da sorte, à vontade e aos desejos de um outro, à tirania das paixões, mas obedece apenas à sua consciência – que conhece o bem e as virtudes – e à sua vontade racional – que conhece os

meios adequados para chegar aos fins morais. A busca do bem e da felicidade são a essência da vida ética.

Os filósofos antigos (gregos e romanos) consideravam a vida ética transcorrendo como um embate contínuo entre nossos apetites e desejos – as paixões – e nossa razão. Por natureza, somos passionais e a tarefa primeira da ética é a educação de nosso caráter ou de nossa natureza, para seguirmos a orientação da razão. A vontade possuía um lugar fundamental nessa educação, pois era ela que deveria ser fortalecida para permitir que a razão controlasse e dominasse as paixões.

O passional é aquele que se deixa arrastar por tudo quanto satisfaça imediatamente seus apetites e desejos, tornando-se escravo deles. Desconhece a moderação, busca tudo imoderadamente, acabando vítima de si mesmo.

Podemos resumir a ética dos antigos em três aspectos principais:

1. o **racionalismo**: a vida virtuosa é agir em conformidade com a razão, que conhece o bem, o deseja e guia nossa vontade até ele;

2. o **naturalismo**: a vida virtuosa é agir em conformidade com a Natureza (o cosmos) e com nossa natureza (nosso *ethos*), que é uma parte do todo natural;

3. a **inseparabilidade entre ética e política**: isto é, entre a conduta do indivíduo e os valores da sociedade, pois somente na existência compartilhada com outros encontramos liberdade, justiça e felicidade.

A ética, portanto, era concebida como educação do caráter do sujeito moral para dominar racionalmente impulsos, apetites e desejos, para orientar a vontade rumo ao bem e à felicidade, e para formá-lo como membro da coletividade sociopolítica. Sua finalidade era a harmonia entre o caráter do sujeito virtuoso e os valores coletivos, que também deveriam ser virtuosos.

O cristianismo: interioridade e dever

Diferentemente de outras religiões da Antiguidade, que eram nacionais e políticas, o cristianismo nasce como religião de indivíduos que não se definem por seu pertencimento a uma nação ou a um Estado, mas por sua fé num mesmo e único Deus. Em outras palavras, enquanto nas demais religiões antigas a divindade se relacionava com a comunidade social e politicamente organizada, o Deus cristão relaciona-se diretamente com os indivíduos que nele crêem. Isso significa, antes de qualquer coisa, que a vida ética do cristão não será definida por sua relação com a sociedade, mas por sua relação espiritual e interior com Deus. Dessa maneira, o cristianismo introduz duas diferenças primordiais na antiga concepção ética:

? em primeiro lugar, a idéia de que a virtude se define por nossa relação com Deus e não com a cidade (a *polis*) nem com os outros. Nossa relação com os outros depende da qualidade de nossa relação com Deus, único mediador entre cada indivíduo e os demais. Por esse motivo, as duas virtudes cristãs primeiras e

condições de todas as outras são a fé (qualidade da relação de nossa alma com Deus) e a caridade (o amor aos outros e a responsabilidade pela salvação dos outros, conforme exige a fé). As duas virtudes são privadas, isto é, são relações do indivíduo com Deus e com os outros, a partir da intimidade e da interioridade de cada um;

? em segundo lugar, a afirmação de que somos dotados de vontade livre – ou livre-arbítrio – e que o primeiro impulso de nossa liberdade dirige-se para o mal e para o pecado, isto é, para a transgressão das leis divinas. Somos seres fracos, pecadores, divididos entre o bem (obediência a Deus) e o mal (submissão à tentação demoníaca). Em outras palavras, enquanto para os filósofos antigos a vontade era uma faculdade racional capaz de dominar e controlar a desmesura passional de nossos apetites e desejos, havendo, portanto, uma força interior (a vontade consciente) que nos tornava morais, para o cristianismo, a própria vontade está pervertida pelo pecado e precisamos do auxílio divino para nos tornarmos morais.

Qual o auxílio divino sem o qual a vida ética seria impossível? A **lei divina revelada**, que devemos obedecer obrigatoriamente e sem exceção.

O cristianismo, portanto, passa a considerar que o ser humano é, em si mesmo e por si mesmo, incapaz de realizar o bem e as virtudes. Tal concepção leva a introduzir uma nova idéia na moral: a idéia do **dever**.

Por meio da revelação aos profetas (Antigo Testamento) e de Jesus Cristo (Novo Testamento), Deus tornou sua vontade e sua lei manifestas aos seres humanos, definindo eternamente o bem e o mal, a virtude e o vício, a felicidade e a infelicidade, a salvação e o castigo. Aos humanos, cabe reconhecer a vontade e a lei de Deus, cumprindo-as obrigatoriamente, isto é, por **atos de dever**. Estes tornam morais um sentimento, uma intenção, uma conduta ou uma ação.

Mesmo quando, a partir do Renascimento, a filosofia moral distancia-se dos princípios teológicos e da fundamentação religiosa da ética, a idéia do dever permanecerá como uma das marcas principais da concepção ética ocidental. Com isso, a filosofia moral passou a distinguir três tipos fundamentais de conduta:

1. a conduta moral ou ética, que se realiza de acordo com as normas e as regras impostas pelo dever;

2. a conduta imoral ou antiética, que se realiza contrariando as normas e as regras fixadas pelo dever;

3. a conduta indiferente à moral, quando agimos em situações que não são definidas pelo bem e pelo mal, e nas quais não se impõem as normas e as regras do dever.

Juntamente com a idéia do dever, a moral cristã introduziu uma outra, também decisiva na constituição da moralidade ocidental: a idéia de **intenção**.

Até o cristianismo, a filosofia moral localizava a conduta ética nas **ações** e nas **atitudes visíveis** do agente moral, ainda que tivessem como pressuposto algo que se realizava no interior do agente, em sua vontade racional ou consciente. Eram as condutas visíveis que eram julgadas virtuosas ou viciosas. O cristianismo, porém, é uma religião da interioridade, afirmando que a vontade e a lei divinas não estão escritas nas pedras nem nos pergaminhos, mas inscritas no coração dos seres humanos. A primeira relação ética, portanto, se estabelece entre o coração do indivíduo e Deus, entre a alma invisível e a divindade. Como conseqüência, passou-se a considerar como submetido ao julgamento ético tudo quanto, invisível aos olhos humanos, é visível ao espírito de Deus, portanto, tudo quanto acontece em nosso interior. O dever não se refere apenas às ações visíveis, mas também às **intenções invisíveis**, que passam a ser julgadas eticamente. Eis por que um cristão, quando se confessa, obriga-se a confessar pecados cometidos por atos, palavras e intenções. Sua alma, invisível, tem o testemunho do olhar de Deus, que a julga.

Natureza humana e dever

O cristianismo introduz a idéia do dever para resolver um problema ético, qual seja, oferecer um caminho seguro para nossa vontade, que, sendo livre, mas fraca, sente-se dividida entre o bem e o mal. No entanto, essa idéia cria um problema novo. Se o sujeito moral é aquele que encontra em sua consciência (vontade, razão, coração) as normas da conduta virtuosa, submetendo-se apenas ao bem, jamais submetendo-se a poderes externos à consciência, como falar em comportamento ético **por dever**? Este não seria o poder externo de uma vontade externa (Deus), que nos domina e nos impõe suas leis, forçando-nos a agir em conformidade com regras vindas de fora de nossa consciência?

Em outras palavras, se a ética exige um sujeito autônomo, a idéia de dever não introduziria a heteronomia, isto é, o domínio de nossa vontade e de nossa consciência por um poder estranho a nós?

Um dos filósofos que procuraram resolver essa dificuldade foi Rousseau, no século XVIII. Para ele, a consciência moral e o sentimento do dever são inatos, são “a voz da Natureza” e o “dedo de Deus” em nossos corações. Nascemos puros e bons, dotados de generosidade e de benevolência para com os outros. Se o dever parece ser uma imposição e uma obrigação externa, imposta por Deus aos humanos, é porque nossa bondade natural foi pervertida pela sociedade, quando esta criou a propriedade privada e os interesses privados, tornando-nos egoístas, mentirosos e destrutivos.

O dever simplesmente nos força a recordar nossa natureza originária e, portanto, só em aparência é imposição exterior. Obedecendo ao dever (à lei divina inscrita em nosso coração), estamos obedecendo a nós mesmos, aos nossos sentimentos e às nossas emoções e não à nossa razão, pois esta é responsável pela sociedade egoísta e perversa.

Uma outra resposta, também no final do século XVIII, foi trazida por Kant. Opondo-se à "moral do coração" de Rousseau, Kant volta a afirmar o papel da razão na ética. Não existe bondade natural. Por natureza, diz Kant, somos egoístas, ambiciosos, destrutivos, agressivos, cruéis, ávidos de prazeres que nunca nos saciam e pelos quais matamos, mentimos, roubamos. É justamente por isso que precisamos do dever para nos tornarmos seres morais.

A exposição kantiana parte de duas distinções:

1. a distinção entre razão pura teórica ou especulativa e razão pura prática;

2. a distinção entre ação por causalidade ou necessidade e ação por finalidade ou liberdade.

Razão pura teórica e prática são universais, isto é, as mesmas para todos os homens em todos os tempos e lugares – podem variar no tempo e no espaço os **conteúdos** dos conhecimentos e das ações, mas as **formas** da atividade racional de conhecimento e da ação são universais. Em outras palavras, o sujeito, em ambas, é **sujeito transcendental**, como vimos na teoria do conhecimento. A diferença entre razão teórica e prática encontra-se em seus objetos. A razão teórica ou especulativa tem como matéria ou conteúdo a realidade exterior a nós, um sistema de objetos que opera segundo leis necessárias de causa e efeito, independentes de nossa intervenção; a razão prática não contempla uma causalidade externa necessária, mas cria sua própria realidade, na qual se exerce. Essa diferença decorre da distinção entre necessidade e finalidade/liberdade.

A Natureza é o reino da necessidade, isto é, de acontecimentos regidos por seqüências necessárias de causa e efeito – é o reino da física, da astronomia, da química, da psicologia. Diferentemente do reino da Natureza, há o reino humano da práxis, no qual as ações são realizadas racionalmente não por necessidade causal, mas por finalidade e liberdade.

A razão prática é a liberdade como instauração de normas e fins éticos. Se a razão prática tem o poder para criar normas e fins morais, tem também o poder para impô-los a si mesma. Essa imposição que a razão prática faz a si mesma daquilo que ela própria criou é o dever. Este, portanto, longe de ser uma imposição externa feita à nossa vontade e à nossa consciência, é a expressão da lei moral em nós, manifestação mais alta da humanidade em nós. Obedecê-lo é obedecer a si mesmo. Por dever, damos a nós mesmos os valores, os fins e as leis de nossa ação moral e por isso somos **autônomos**.

Resta, porém, uma questão: se somos racionais e livres, por que valores, fins e leis morais não são espontâneos em nós, mas precisam assumir a forma do dever?

Responde Kant: porque não somos seres morais apenas. Também somos seres naturais, submetidos à causalidade necessária da Natureza. Nosso corpo e nossa psique são feitos de apetites, impulsos, desejos e paixões. Nossos sentimentos,

nossas emoções e nossos comportamentos são a parte da Natureza em nós, exercendo domínio sobre nós, submetendo-se à causalidade natural inexorável. Quem se submete a eles não pode possuir a autonomia ética.

A Natureza nos impele a agir por **interesse**. Este é a forma natural do egoísmo que nos leva a usar coisas e pessoas como meios e instrumentos para o que desejamos. Além disso, o interesse nos faz viver na ilusão de que somos livres e racionais por realizarmos ações que julgamos terem sido decididas livremente por nós, quando, na verdade, são um impulso cego determinado pela causalidade natural. Agir por interesse é agir determinado por motivações físicas, psíquicas, vitais, à maneira dos animais.

Visto que apetites, impulsos, desejos, tendências, comportamentos naturais costumam ser muito mais fortes do que a razão, a razão prática e a verdadeira liberdade precisam dobrar nossa parte natural e impor-nos nosso ser moral. Elas o fazem obrigando-nos a passar das motivações do interesse para o dever. Para sermos livres, precisamos ser obrigados pelo dever de sermos livres.

Assim, à pergunta que fizemos no capítulo anterior sobre o perigo da educação ética ser violência contra nossa natureza espontaneamente passional, Kant responderá que, pelo contrário, a violência estará em não compreendermos nossa destinação racional e em confundirmos nossa liberdade com a satisfação irracional de todos os nossos apetites e impulsos. O dever revela nossa verdadeira natureza.

O dever, afirma Kant, não se apresenta através de um conjunto de conteúdos fixos, que definiriam a essência de cada virtude e diriam que atos deveriam ser praticados e evitados em cada circunstância de nossas vidas. O dever não é um catálogo de virtudes nem uma lista de "faça isto" e "não faça aquilo". O dever é uma **forma** que deve valer para toda e qualquer ação moral.

Essa forma não é indicativa, mas imperativa. O imperativo não admite hipóteses ("se… então") nem condições que o fariam valer em certas situações e não valer em outras, mas vale incondicionalmente e sem exceções para todas as circunstâncias de todas as ações morais. Por isso, o dever é um **imperativo categórico**. Ordena incondicionalmente. Não é uma motivação psicológica, mas a **lei moral interior**.

O imperativo categórico exprime-se numa fórmula geral: **Age em conformidade apenas com a máxima que possas querer que se torne uma lei universal**. Em outras palavras, o ato moral é aquele que se realiza como acordo entre a vontade e as leis universais que ela dá a si mesma.

Essa fórmula permite a Kant deduzir as três **máximas morais** que exprimem a incondicionalidade dos atos realizados por dever. São elas:

1. Age como se a máxima de tua ação devesse ser erigida por tua vontade em lei universal da Natureza;

2. Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca como um meio;

3. Age como se a máxima de tua ação devesse servir de lei universal para todos os seres racionais.

A primeira máxima afirma a universalidade da conduta ética, isto é, aquilo que todo e qualquer ser humano racional deve fazer como se fosse uma lei inquestionável, válida para todos e em todo tempo e lugar. A ação por dever é uma **lei** moral para o agente.

A segunda máxima afirma a dignidade dos seres humanos como pessoas e, portanto, a exigência de que sejam tratados como fim da ação e jamais como meio ou como instrumento para nossos interesses.

A terceira máxima afirma que a vontade que age por dever institui um reino humano de seres morais porque racionais e, portanto, dotados de uma vontade legisladora livre ou autônoma. A terceira máxima exprime a diferença ou separação entre o reino natural das causas e o reino humano dos fins.

O imperativo categórico não enuncia o conteúdo particular de uma ação, mas a forma geral das ações morais. As máximas deixam clara a interiorização do dever, pois este nasce da razão e da vontade legisladora universal do agente moral. O acordo entre vontade e dever é o que Kant designa como **vontade boa que quer o bem**.

O **motivo** moral da vontade boa é agir **por** dever. O **móvel** moral da vontade boa é o **respeito** pelo dever, produzido em nós pela razão. Obediência à lei moral, respeito pelo dever e pelos outros constituem a bondade da vontade ética.

O imperativo categórico não nos diz para sermos honestos, oferecendo-nos a essência da honestidade; nem para sermos justos, verazes, generosos ou corajosos a partir da definição da essência da justiça, da verdade, da generosidade ou da coragem. Não nos diz para praticarmos esta ou aquela ação determinada, mas nos diz para sermos éticos cumprindo o dever (as três máximas morais). É este que determina por que uma ação moral deverá ser sempre honesta, justa, veraz, generosa ou corajosa. Ao agir, devemos indagar se nossa ação está em conformidade com os fins morais, isto é, com as máximas do dever.

Por que, por exemplo, mentir é imoral? Porque o mentiroso transgride as três máximas morais. Ao mentir, não respeita em sua pessoa e na do outro a humanidade (consciência, racionalidade e liberdade), pratica uma violência escondendo de um outro ser humano uma informação verdadeira e, por meio do engano, usa a boa-fé do outro. Também não respeita a segunda máxima, pois se a mentira pudesse universalizar-se, o gênero humano deveria abdicar da razão e do conhecimento, da reflexão e da crítica, da capacidade para deliberar e escolher, vivendo na mais completa ignorância, no erro e na ilusão.

Por que um político corrupto é imoral? Porque transgride as três máximas. Por que o homicídio é imoral? Porque transgride as três máximas.

As respostas de Rousseau e Kant, embora diferentes, procuram resolver a mesma dificuldade, qual seja, explicar por que o dever e a liberdade da consciência moral são inseparáveis e compatíveis. A solução de ambos consiste em colocar o dever em nosso interior, desfazendo a impressão de que ele nos seria imposto de fora por uma vontade estranha à nossa.

Cultura e dever

Rousseau e Kant procuraram conciliar o dever e a idéia de uma natureza humana que precisa ser obrigada à moral. No entanto, ao enfatizarem a questão da **natureza** (Natureza e natureza humana), tenderam a perder de vista o problema da relação entre o dever e a Cultura, pois poderíamos repetir, agora, a pergunta que fizemos antes: Se a ética exige um sujeito consciente e autônomo, como explicar que a moral exija o cumprimento do dever, definido como um conjunto de valores, normas, fins e leis estabelecidos pela Cultura? Não estaríamos de volta ao problema da exterioridade entre o sujeito e o dever? A resposta a essa questão foi trazida, no século XIX, por Hegel.

Hegel critica Rousseau e Kant por dois motivos. Em primeiro lugar, por terem dado atenção à relação sujeito humano-Natureza (a relação entre razão e paixões), esquecendo a relação sujeito humano-Cultura e História. Em segundo lugar, por terem admitido a relação entre a ética e a sociabilidade dos seres humanos, mas tratando-a a partir de laços muito frágeis, isto é, como **relações pessoais** diretas entre indivíduos isolados ou independentes, quando deveriam tê-la tomado a partir dos laços fortes das **relações sociais**, fixadas pelas instituições sociais (família, sociedade civil, Estado). As relações pessoais entre indivíduos são determinadas e mediadas por suas relações sociais. São estas últimas que determinam a vida ética ou moral dos indivíduos.

Somos, diz Hegel, seres históricos e culturais. Isso significa que, além de nossa vontade individual subjetiva (que Rousseau chamou de *coração* e Kant de *razão prática*), existe uma outra vontade, muito mais poderosa, que determina a nossa: a **vontade objetiva**, inscrita nas instituições ou na Cultura.

A vontade objetiva – impessoal, coletiva, social, pública – cria as instituições e a **moralidade** como sistema regulador da vida coletiva por meio de *mores*, isto é, dos costumes e dos valores de uma sociedade, numa época determinada. A moralidade é uma totalidade formada pelas instituições (família, religião, artes, técnicas, ciências, relações de trabalho, organização política, etc.), que obedecem, todas, aos mesmos valores e aos mesmos costumes, educando os indivíduos para interiorizarem a vontade objetiva de sua sociedade e de sua cultura.

A vida ética é o acordo e a harmonia entre a vontade subjetiva individual e a vontade objetiva cultural. Realiza-se plenamente quando interiorizamos nossa Cultura, de tal maneira que praticamos espontânea e livremente seus costumes e valores, sem neles pensarmos, sem os discutirmos, sem deles duvidarmos, porque são como nossa própria vontade os deseja. O que é, então, o dever? O acordo pleno entre nossa vontade subjetiva individual e a totalidade ética ou moralidade.

Como conseqüência, o imperativo categórico não poderá ser uma forma universal desprovida de conteúdo determinado, como afirmara Kant, mas terá, em cada época, em cada sociedade e para cada Cultura, conteúdos determinados, válidos apenas para aquela formação histórica e cultural. Assim cada sociedade, em cada época de sua História, define os valores positivos e negativos, os atos permitidos e os proibidos para seus membros, o conteúdo dos deveres e do imperativo moral. Ser ético e livre será, portanto, pôr-se de acordo com as regras morais de nossa sociedade, interiorizando-as.

Hegel afirma que podemos perceber ou reconhecer o momento em que uma sociedade e uma Cultura entram em declínio, perdem força para conservar-se e abrem-se às crises internas que anunciam seu término e sua passagem a uma outra formação sociocultural. Esse momento é aquele no qual os membros daquela sociedade e daquela Cultura contestam os valores vigentes, sentem-se oprimidos e esmagados por eles, agem de modo a transgredi-los. É o momento no qual o antigo acordo entre as vontades subjetivas e a vontade objetiva rompem-se inexoravelmente, anunciando um novo período histórico.

Numa perspectiva algo semelhante à hegeliana encontra-se, no século XX, o filósofo francês Henri Bergson. Como Hegel, Bergson procura compreender a relação dever-Cultura ou dever-História e, portanto, as mudanças nas formas e no conteúdo da moralidade. Distingue ele duas morais: a moral **fechada** e a **aberta**.

A moral fechada é o acordo entre os valores e os costumes de uma sociedade e os sentimentos e as ações dos indivíduos que nela vivem. É a moral repetitiva, habitual, respeitada quase automaticamente por nós. Em contrapartida, a moral aberta é uma **criação** de novos valores e de novas condutas que rompem a moral fechada, instaurando uma ética nova. Os criadores éticos são, para Bergson, indivíduos excepcionais – heróis, santos, profetas, artistas -, que colocam suas vidas a serviço de um tempo novo, inaugurado por eles, graças a ações exemplares, que contrariam a moral fechada vigente.

Hegel diria que a moral aberta bergsoniana só pode acontecer quando a moralidade vigente está em crise, prestes a terminar, porque um novo período histórico-cultural está para começar. A moral fechada quando sentida como repressora e opressora, e a totalidade ética, quando percebida como contrária à subjetividade individual, indicam aquele momento em que as normas e os valores morais são experimentados como violência e não mais como realização ética.

História e virtudes

Viemos observando que os valores morais modificam-se na História porque seu conteúdo é determinado por condições históricas. Podemos comprovar a determinação histórica do conteúdo dos valores, examinando as virtudes definidas em diferentes épocas.

Se tomarmos a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, nela encontraremos a síntese das virtudes que constituíam a *arete* (a virtude ou excelência ética) e a moralidade grega durante o tempo em que a *polis* autônoma foi a referência social da Grécia.

Aristóteles distingue vícios e virtudes pelo critério do excesso, da falta e da moderação: um vício é um sentimento ou uma conduta excessivos, ou, ao contrário, deficientes; uma virtude, um sentimento ou uma conduta moderados.

Resumidamente, eis o quadro aristotélico:

Virtude	**Vício por excesso**	**Vício por deficiência**
Coragem	Temeridade	Covardia
Temperança	Libertinagem	Insensibilidade
Prodigalidade	Esbanjamento	Avareza
Magnificência	Vulgaridade	Vileza
Respeito próprio	Vaidade	Modéstia
Prudência	Ambição	Moleza
Gentileza	Irascibilidade	Indiferença
Veracidade	Orgulho	Descrédito próprio
Agudeza de espírito	Zombaria	Rusticidade
Amizade	Condescendência	Enfado
Justa indignação	Inveja	Malevolência

Quando examinamos as virtudes definidas pelo cristianismo, descobrimos que, embora as aristotélicas não sejam afastadas, deixam de ser as mais relevantes. O quadro cristão pode ser assim resumido:

? **Virtudes teologais**: fé, esperança, caridade;

? **Virtudes cardeais**: coragem, justiça, temperança, prudência;

? **Pecados capitais**: gula, avareza, preguiça, luxúria, cólera, inveja e orgulho.

? **Virtudes morais**: sobriedade, prodigalidade, trabalho, castidade, mansidão, generosidade, modéstia.

Observamos o aparecimento de virtudes novas, concernentes à relação do crente com Deus (virtudes teologais), e da justiça como virtude particular (para Aristóteles, a justiça é o resultado da virtude e não uma das virtudes); a amizade é substituída pela caridade (responsabilidade pela salvação do outro); os vícios são transformados em pecados (portanto, voltados para a relação do crente com a lei divina); e, nas virtudes morais, encontramos um vício aristotélico – a modéstia -, além do aparecimento de virtudes ignoradas ou desconhecidas por Aristóteles – humildade, castidade, mansidão.

Surge também como virtude algo que, para um grego ou um romano, jamais poderia fazer parte dos valores do homem livre: o trabalho. O ócio, considerado pela sociedade escravista greco-romana como condição para o exercício da política, torna-se, agora, vício da preguiça. Lutero dirá: "Mente desocupada, oficina do diabo".

Se, agora, tomarmos como referência um filósofo do século XVII, Espinosa, veremos o quadro alterar-se profundamente.

Para Espinosa, somos seres naturalmente passionais, porque sofremos a ação de causas exteriores a nós. Em outras palavras, ser passional é ser passivo, deixando-se dominar e conduzir por forças exteriores ao nosso corpo e à nossa alma. Ora, por natureza, vivemos rodeados por outros seres, mais fortes do que nós, que agem sobre nós. Por isso, as paixões não são boas nem más: são naturais. Três são as paixões originais: alegria, tristeza e desejo. As demais derivam-se destas. Assim, da alegria nascem o amor, a devoção, a esperança, a segurança, o contentamento, a misericórdia, a glória; da tristeza surgem o ódio, a inveja, o orgulho, o arrependimento, a modéstia, o medo, o desespero, o pudor; do desejo provém a gratidão, a cólera, a crueldade, a ambição, o temor, a ousadia, a luxúria, a avareza.

Uma paixão triste é aquela que diminui a capacidade de ser e agir de nosso corpo e de nossa alma; ao contrário, uma paixão alegre aumenta a capacidade de existir e agir de nosso corpo e de nossa alma. No caso do desejo, podemos ter paixões tristes (como a crueldade, a ambição, a avareza) ou alegres (como a gratidão e a ousadia).

Que é o vício? Submeter-se às paixões, deixando-se governar pelas causas externas.

Que é a virtude? Ser causa interna de nossos sentimentos, atos e pensamentos. Ou seja, passar da passividade (submissão a causas externas) à atividade (ser causa interna). A virtude é, pois, passar da paixão à ação, tornar-se causa ativa interna de nossa existência, atos e pensamentos. As paixões e os desejos tristes

nos enfraquecem e nos tornam cada vez mais passivos. As paixões e os desejos alegres nos fortalecem e nos preparam para passar da passividade à atividade.

Como sucumbimos ao vício? Deixando-nos dominar pelas paixões tristes e pelas desejantes nascidas da tristeza. O vício não é um mal: é fraqueza para existir, agir e pensar.

Como passamos da paixão à ação ou à virtude? Transformando as paixões alegres e as desejantes nascidas da alegria em atividades de que somos a causa. A virtude não é um bem: é a força para ser e agir autonomamente.

Observamos, assim, que a ética espinosista evita oferecer um quadro de valores ou de vícios e virtudes, distanciando-se de Aristóteles e da moral cristã, para buscar na idéia moderna de indivíduo livre o núcleo da ação moral. Em sua obra, *Ética*, Espinosa jamais fala em pecado e em dever; fala em fraqueza e em força para ser, pensar e agir.

As virtudes aristotélicas inserem-se numa sociedade que valorizava as relações sociopolíticas entre os seres humanos, donde a proeminência da amizade e da justiça. As virtudes cristãs inserem-se numa sociedade voltada para a relação dos humanos com Deus e com a lei divina. A virtude espinosista toma a relação do indivíduo com a Natureza e a sociedade, centrando-se nas idéias de integridade individual e de força interna para relacionar-se livremente com ambas. Como, porém, vivemos numa cultura cristã, a perspectiva do cristianismo, embora historicamente datada, tende a ser dominante, ainda que se altere periodicamente para adaptar-se a novas exigências históricas. Assim, no século XVII, Espinosa abandona as noções cristãs de pecado e dever que, no século XVIII, reaparecem com Kant.

Razão, desejo e vontade

A tradição filosófica que examinamos até aqui constitui o **racionalismo ético**, pois atribui à razão humana o lugar central na vida ética. Duas correntes principais formam a tradição racionalista: aquela que identifica razão com inteligência, ou intelecto – corrente intelectualista – e aquela que considera que, na moral, a razão identifica-se com a vontade – corrente voluntarista.

Para a concepção intelectualista, a vida ética ou vida virtuosa depende do conhecimento, pois é somente por ignorância que fazemos o mal e nos deixamos arrastar por impulsos e paixões contrários à virtude e ao bem. O ser humano, sendo essencialmente racional, deve fazer com que sua razão ou inteligência (o intelecto) conheça os fins morais, os meios morais e a diferença entre bem e mal, de modo a conduzir a vontade no momento da deliberação e da decisão. A vida ética depende do desenvolvimento da inteligência ou razão, sem a qual a vontade não poderá atuar.

Para a concepção voluntarista, a vida ética ou moral depende essencialmente da nossa vontade, porque dela depende nosso agir e porque ela pode querer ou não

querer o que a inteligência lhe ordena. Se a vontade for boa, seremos virtuosos, se for má, seremos viciosos. A vontade boa orienta nossa inteligência no momento da escolha de uma ação, enquanto a vontade má desvia nossa razão da boa escolha, no momento de deliberar e de agir. A vida ética depende da qualidade de nossa vontade e da disciplina para forçá-la rumo ao bem. O dever educa a vontade para que se torne reta e boa.

Nas duas correntes, porém, há concordância quanto à idéia de que, por natureza, somos seres passionais, cheios de apetites, impulsos e desejos cegos, desenfreados e desmedidos, cabendo à razão (seja como inteligência, no intelectualismo, seja como vontade, no voluntarismo) estabelecer limites e controles para paixões e desejos.

Egoísmo, agressividade, avareza, busca ilimitada de prazeres corporais, sexualidade sem freios, mentira, hipocrisia, má-fé, desejo de posse (tanto de coisas como de pessoas), ambição desmedida, crueldade, medo, covardia, preguiça, ódio, impulsos assassinos, desprezo pela vida e pelos sentimentos alheios são algumas das muitas paixões que nos tornam imorais e incapazes de relações decentes e dignas com os outros e conosco mesmos. Quando cedemos a elas, somos viciosos e culpados. A ética apresenta-se, assim, como trabalho da inteligência e/ou da vontade para dominar e controlar essas paixões.

Uma paixão – amor, ódio, inveja, ambição, orgulho, medo – coloca-nos à mercê de coisas e pessoas que desejamos possuir ou destruir. O racionalismo ético define a tarefa da educação moral e da conduta ética como poderio da razão para impedir-nos de perder a liberdade sob os efeitos de paixões desmedidas e incontroláveis. Para tanto, a ética racionalista distingue necessidade, desejo e vontade.

A necessidade diz respeito a tudo quanto necessitamos para conservar nossa existência: alimentação, bebida, habitação, agasalho no frio, proteção contra as intempéries, relações sexuais para a procriação, descanso para desfazer o cansaço, etc.

Para os seres humanos, satisfazer às necessidades é fonte de satisfação. O desejo parte da satisfação de necessidades, mas acrescenta a elas o sentimento do prazer, dando às coisas, às pessoas e às situações novas qualidades e sentidos. No desejo, nossa imaginação busca o prazer e foge da dor pelo significado atribuído ao que é desejado ou indesejado.

A maneira como imaginamos a satisfação, o prazer, o contentamento que alguma coisa ou alguém nos dão transforma esta coisa ou este alguém em objeto de desejo e o procuramos sempre, mesmo quando não conseguimos possuí-lo ou alcançá-lo. O desejo é, pois, a busca da fruição daquilo que é desejado, porque o objeto do desejo dá sentido à nossa vida, determina nossos sentimentos e nossas ações. Se, como os animais, temos necessidades, somente como humanos temos desejos. Por isso, muitos filósofos afirmam que a essência dos seres humanos é

desejar e que somos seres desejantes: não apenas desejamos, mas sobretudo desejamos ser desejados por outros.

A vontade difere do desejo por possuir três características que este não possui:

1. o ato voluntário implica um esforço para vencer obstáculos. Estes podem ser materiais (uma montanha surge no meio do caminho), físicos (fadiga, dor) ou psíquicos (desgosto, fracasso, frustração). A tenacidade e a perseverança, a resistência e a continuação do esforço são marcas da vontade e por isso falamos em **força de vontade**;

2. o ato voluntário exige discernimento e reflexão antes de agir, isto é, exige deliberação, avaliação e tomada de decisão. A vontade pesa, compara, avalia, discute, julga antes da ação;

3. a vontade refere-se ao possível, isto é, ao que pode ser ou deixar de ser e que se torna real ou acontece graças ao ato voluntário, que atua em vista de fins e da previsão das conseqüências. Por isso, a vontade é inseparável da responsabilidade.

O desejo é paixão. A vontade, decisão. O desejo nasce da imaginação. A vontade se articula à reflexão. O desejo não suporta o tempo, ou seja, desejar é querer a satisfação imediata e o prazer imediato. A vontade, ao contrário, realiza-se no tempo; o esforço e a ponderação trabalham com a relação entre meios e fins e aceitam a demora da satisfação. **Mas é o desejo que oferece à vontade os motivos interiores e os fins exteriores da ação.** À vontade cabe a educação moral do desejo. Na concepção intelectualista, a inteligência orienta a vontade para que esta eduque o desejo. Na concepção voluntarista, a vontade boa tem o poder de educar o desejo, enquanto a vontade má submete-se a ele e pode, em muitos casos, pervertê-lo.

Consciência, desejo e vontade formam o campo da vida ética: consciência e desejo referem-se às nossas **intenções** e **motivações**; a vontade, às nossas **ações** e **finalidades**. As primeiras dizem respeito à qualidade da atitude interior ou dos sentimentos internos ao sujeito moral; as últimas, à qualidade da atitude externa, das condutas e dos comportamentos do sujeito moral.

Para a concepção racionalista, a filosofia moral é o conhecimento das motivações e intenções (que movem interiormente o sujeito moral) e dos meios e fins da ação moral capazes de concretizar aquelas motivações e intenções. Convém observar que a posição de Kant, embora racionalista, difere das demais porque considera irrelevantes as motivações e intenções do sujeito, uma vez que a ética diz respeito à forma universal do ato moral, como ato livre de uma vontade racional boa, que age por dever segundo as leis universais que deu a si mesma. O imperativo categórico exclui motivos e intenções (que são sempre particulares) porque estes o transformariam em algo condicionado por eles e, portanto, o tornariam um

imperativo hipotético, destruindo-o como fundamento universal da ação ética por dever.

Ética das emoções e do desejo

O racionalismo ético não é a única concepção filosófica da moral. Uma outra concepção filosófica é conhecida como **emotivismo ético**.

Para o emotivismo ético, o fundamento da vida moral não é a razão, mas a emoção. Nossos sentimentos são causas das normas e dos valores éticos. Inspirando-se em Rousseau, alguns emotivistas afirmam a bondade natural de nossos sentimentos e nossas paixões, que são, por isso, a forma e o conteúdo da existência moral como relação intersubjetiva e interpessoal. Outros emotivistas salientam a utilidade dos sentimentos ou das emoções para nossa sobrevivência e para nossas relações com os outros, cabendo à ética orientar essa utilidade de modo a impedir a violência e garantir relações justas entre os seres humanos.

Há ainda uma outra concepção ética, francamente contrária à racionalista (e, por isso, muitas vezes chamada de **irracionalista**), que contesta à razão o poder e o direito de intervir sobre o desejo e as paixões, identificando a liberdade com a plena manifestação do desejante e do passional. Essa concepção encontra-se em Nietzsche e em vários filósofos contemporâneos.

Embora com variantes, essa concepção filosófica pode ser resumida nos seguintes pontos principais, tendo como referência a obra nietzscheana *A genealogia da moral*:

? a moral racionalista foi erguida com finalidade repressora e não para garantir o exercício da liberdade;

? a moral racionalista transformou tudo o que é natural e espontâneo nos seres humanos em vício, falta, culpa, e impôs a eles, com os nomes de virtude e dever, tudo o que oprime a natureza humana;

? paixões, desejos e vontade referem-se à vida e à expansão de nossa força vital, portanto, não se referem, espontaneamente, ao bem e ao mal, pois estes são uma invenção da moral racionalista;

? a moral racionalista foi inventada pelos fracos para controlar e dominar os fortes, cujos desejos, paixões e vontade afirmam a vida, mesmo na crueldade e na agressividade. Por medo da força vital dos fortes, os fracos condenaram paixões e desejos, submeteram a vontade à razão, inventaram o dever e impuseram castigos para os transgressores;

? transgredir normas e regras estabelecidas é a verdadeira expressão da liberdade e somente os fortes são capazes dessa ousadia. Para disciplinar e dobrar a vontade dos fortes, a moral racionalista, inventada pelos fracos, transformou a transgressão em falta, culpa e castigo;

? a força vital se manifesta como saúde do corpo e da alma, como força da imaginação criadora. Por isso, os fortes desconhecem angústia, medo, remorso, humildade, inveja. A moral dos fracos, porém, é atitude preconceituosa e covarde dos que temem a saúde e a vida, invejam os fortes e procuram, pela mortificação do corpo e pelo sacrifício do espírito, vingar-se da força vital;

? a moral dos fracos é produto do ressentimento, que odeia e teme a vida, envenenando-a com a culpa e o pecado, voltando contra si mesma o ódio à vida;

? a moral dos ressentidos, baseada no medo e no ódio à vida (às paixões, aos desejos, à vontade forte), inventa uma outra vida, futura, eterna, incorpórea, que será dada como recompensa aos que sacrificarem seus impulsos vitais e aceitarem os valores dos fracos;

? a sociedade, governada por fracos hipócritas, impõe aos fortes modelos éticos que os enfraqueçam e os tornem prisioneiros dóceis da hipocrisia da moral vigente;

? é preciso manter os fortes, dizendo-lhes que o bem é tudo o que fortalece o desejo da vida e o mal tudo o que é contrário a esse desejo.

Para esses filósofos, que podemos chamar de anti-racionalistas, a moral racionalista ou dos fracos e ressentidos que temem a vida, o corpo, o desejo e as paixões é a **moral dos escravos**, dos que renunciam à verdadeira liberdade ética. São exemplos dessa moral de escravos: a ética socrática, a moral kantiana, a moral judaico-cristã, a ética da utopia socialista, a ética democrática, em suma, toda moral que afirme que os humanos são iguais, seja por serem racionais (Sócrates, Kant), seja por serem irmãos (religião judaico-cristã), seja por possuírem os mesmos direitos (ética socialista e democrática).

Contra a concepção dos escravos, afirma-se a **moral dos senhores** ou a ética dos melhores, dos *aristoi*[xiii], a **moral aristocrática**, fundada nos instintos vitais, nos desejos e naquilo que Nietzsche chama de **vontade de potência**, cujo modelo se encontra nos guerreiros belos e bons das sociedades antigas, baseadas na guerra, nos combates e nos jogos, nas disputas pela glória e pela fama, na busca da honra e da coragem.

Essa concepção da ética suscita duas observações.

Em primeiro lugar, lembremos que a ética nasce como trabalho de uma sociedade para delimitar e controlar a violência, isto é, o uso da força contra outrem. Vimos que a filosofia moral se ergue como reflexão contra a violência, em nome de um ser humano concebido como racional, desejante, voluntário e livre, que, sendo sujeito, não pode ser tratado como coisa. A violência era localizada tanto nas ações contra outrem – assassinato, tortura, suplício, escravidão, crueldade, mentira, etc. – como nas ações contra nós mesmos – passividade, covardia, ódio, medo, adulação, inveja, remorso, etc. A ética se propunha, assim, a instituir valores, meios e fins que nos libertassem dessa dupla violência.

Os críticos da moral racionalista, porém, afirmam que a própria ética, transformada em costumes, preconceitos cristalizados e sobretudo em confiança na capacidade apaziguadora da razão, tornou-se a forma perfeita da violência. Contra ela, os anti-racionalistas defendem o valor de uma violência nova e purificadora – a potência ou a força dos instintos -, considerada libertadora. O problema consiste em saber se tal violência pode ter um papel liberador e suscitar uma nova ética.

Em segundo lugar, é curioso observar que muitos dos chamados irracionalistas contemporâneos baseiam-se na psicanálise e na teoria freudiana da repressão do desejo (fundamentalmente, do desejo sexual). Propõem uma ética que libere o desejo da repressão a que a sociedade o submeteu, repressão causadora de psicoses, neuroses, angústias e desesperos. O aspecto curioso está no fato de que Freud considerava extremamente perigoso liberar o id, as pulsões e o desejo, porque a psicanálise havia descoberto uma ligação profunda entre o desejo de prazer e o desejo de morte, a violência incontrolável do desejo, se não for orientado e controlado pelos valores éticos propostos pela razão e por uma sociedade racional.

Essas duas observações não devem, porém, esconder os méritos e as dificuldades da proposta moral anti-racionalista. É o seu grande mérito desnudar a hipocrisia e a violência da moral vigente, trazer de volta o antigo ideal de felicidade que nossa sociedade destruiu por meio da repressão e dos preconceitos. Porém, a dificuldade, como acabamos de assinalar acima, está em saber se o que devemos criticar e abandonar é a razão ou a racionalidade repressora e violenta, inventada por nossa sociedade, que precisa ser destruída por uma nova sociedade e uma nova racionalidade.

Sob esse aspecto, é interessante observar que não só Freud e Nietzsche criticaram a violência escondida sob a moral vigente em nossa Cultura, mas a mesma crítica foi feita por Bergson (quando descreveu a moral fechada) e por Marx, quando criticou a ideologia burguesa.

Marx afirmava que os valores da moral vigente – liberdade, felicidade, racionalidade, respeito à subjetividade e à humanidade de cada um, etc. – eram hipócritas não em si mesmos (como julgava Nietzsche), mas porque eram irrealizáveis e impossíveis numa sociedade violenta como a nossa, baseada na exploração do trabalho, na desigualdade social e econômica, na exclusão de uma parte da sociedade dos direitos políticos e culturais. A moral burguesa, dizia Marx, pretende ser um racionalismo humanista, mas as condições materiais concretas em que vive a maioria da sociedade impedem a existência plena de um ser humano que realize os valores éticos. Para Marx, portanto, tratava-se de mudar a sociedade para que a ética pudesse concretizar-se.

Críticas semelhantes foram feitas por pensadores socialistas, anarquistas, utópicos, para os quais o problema não se encontrava na razão como poderio dos

fracos ressentidos contra os fortes, mas no modo como a sociedade está organizada, pois nela o imperativo categórico kantiano, por exemplo, não pode ser respeitado, uma vez que a organização social coloca uma parte da sociedade como coisa, instrumento ou meio para a outra parte.

Ética e psicanálise

Quando estudamos o sujeito do conhecimento (unidade 4, capítulo 7), vimos que a psicanálise introduzia um conceito novo, o inconsciente, que limitava o poder soberano da razão e da consciência, além de descortinar a sexualidade como força determinante de nossa existência, nosso pensamento e nossa conduta.

No caso da ética, a descoberta do inconsciente traz conseqüências graves tanto para as idéias de consciência responsável e vontade livre quanto para os valores morais.

De fato, se, como revela a psicanálise, **somos** nossos impulsos e desejos inconscientes e se estes desconhecem barreiras e limites para a busca da satisfação e, sobretudo, se conseguem a satisfação burlando e enganando a consciência, como, então, manter, por exemplo, a idéia de vontade livre que age por dever? Por outro lado, se o que se passa em nossa consciência é simples efeito disfarçado de causas inconscientes reais e escondidas, como falar em consciência responsável? Como a consciência poderia responsabilizar-se pelo que desconhece e que jamais se torna consciente?

Mais grave, porém, é a conseqüência para os valores morais. Em lugar de surgirem como expressão de finalidades propostas por uma vontade boa e virtuosa que deseja o bem, os valores e fins éticos surgem como regras e normas repressivas que devem controlar nossos desejos e impulsos inconscientes. Isso coloca dois problemas éticos novos. Em primeiro lugar, como falar em autonomia moral, se o dever, os valores e os fins são impostos ao sujeito por uma razão oposta ao inconsciente e, portanto, oposta ao nosso ser real? A razão não seria uma ficção e um poder repressivo externo, incompatível com a definição da autonomia? Em segundo lugar, visto que os desejos inconscientes se manifestam por disfarces, como a razão poderia pretender controlá-los sob o dever e as virtudes, se não tem acesso a eles?

A psicanálise mostra que somos resultado e expressão de nossa história de vida, marcada pela sexualidade insatisfeita, que busca satisfações imaginárias sem jamais poder satisfazer-se plenamente. Não somos autores nem senhores de nossa história, mas efeitos dela. Mostra-nos também que nossos atos são realizações inconscientes de motivações sexuais que desconhecemos e que repetimos vida afora.

Do ponto de vista do inconsciente, mentir, matar, roubar, seduzir, destruir, temer, ambicionar são simplesmente **amorais**, pois o inconsciente desconhece valores morais. Inúmeras vezes, comportamentos que a moralidade julga imorais são

realizados como autodefesa do sujeito, que os emprega para defender sua integridade psíquica ameaçada (real ou fantasmagoricamente). Se são atos moralmente condenáveis, podem, porém, ser psicologicamente necessários. Nesse caso, como julgá-los e condená-los moralmente?

Faríamos, porém, uma interpretação parcial da psicanálise se considerássemos apenas esse aspecto de sua grande descoberta, ignorando um outro que também lhe é essencial. De fato, a psicanálise encontra duas instâncias ou duas faces antagônicas no inconsciente: o **id** ou libido sexual, em busca da satisfação, e o **superego** ou censura moral, interiorizada pelo sujeito, que absorve os valores de sua sociedade.

Nossa psique é um campo de batalha inconsciente entre desejos e censuras. O id ama o proibido; o superego quer ser amado por reprimir o id, imaginando-se tanto mais amado quanto mais repressor. O id desconhece fronteiras; o superego só conhece barreiras. Vencedor, o id é violência que destrói os outros. Vencedor, o superego é violência que destrói o sujeito. Neuroses e psicoses são causadas tanto por um id extremamente forte e um superego fraco, quanto por um superego extremamente forte e um id fraco. A batalha interior só pode ser decidida em nosso proveito por uma terceira instância: a consciência.

Descobrir a existência do inconsciente não significa, portanto, esquecer a consciência e abandoná-la como algo ilusório ou inútil. Pelo contrário, a psicanálise não é somente uma teoria sobre o ser humano, mas é antes de tudo uma terapia para auxiliar o sujeito no autoconhecimento e para conseguir que não seja um joguete das forças inconscientes do id e do superego.

No caso específico da ética, a psicanálise mostrou que uma das fontes dos sofrimentos psíquicos, causa de doenças e de perturbações mentais e físicas, é o rigor excessivo do superego, ou seja, de uma moralidade rígida, que produz um **ideal do ego** (valores e fins éticos) irrealizável, torturando psiquicamente aqueles que não conseguem alcançá-lo, por terem sido educados na crença de que esse ideal seria realizável.

Quando uma sociedade reprime os desejos inconscientes de tal modo que não possam encontrar meios imaginários e simbólicos de expressão, quando os censura e condena de tal forma que nunca possam manifestar-se, prepara o caminho para duas alternativas igualmente distantes da ética: ou a transgressão violenta de seus valores pelos sujeitos reprimidos, ou a resignação passiva de uma coletividade neurótica, que confunde neurose e moralidade.

Em outras palavras, em lugar de ética, há violência; por um lado, violência da sociedade, que exige dos sujeitos padrões de conduta impossíveis de serem realizados e, por outro lado, violência dos sujeitos contra a sociedade, pois somente transgredindo e desprezando os valores estabelecidos poderão sobreviver.

Em suma, sem a repressão da sexualidade, não há sociedade nem ética, mas a excessiva repressão da sexualidade destruirá, primeiro, a ética e, depois, a sociedade.

O que a psicanálise propõe é uma nova moral social que harmonize, tanto quanto for possível, os desejos inconscientes, as formas de satisfazê-los e a vida social. Essa moral, evidentemente, só pode ser realizada pela consciência e pela vontade livre, de sorte que a psicanálise procura fortalecê-las como instâncias moderadoras do id e do superego. Somos eticamente livres e responsáveis não porque possamos fazer tudo quanto queiramos, nem porque queiramos tudo quanto possamos fazer, mas porque aprendemos a discriminar as fronteiras entre o permitido e o proibido, tendo como critério ideal a ausência da violência interna e externa.

Capítulo 6
A liberdade

A liberdade como problema

A torneira seca
(mas pior: a falta
de sede)

A luz apagada
(mas pior: o gosto
do escuro)

A porta fechada
(mas pior: a chave
por dentro).

Este poema de José Paulo Paes nos fala, de forma extremamente concentrada e precisa, do núcleo da liberdade e de sua ausência. O poeta lança um contraponto entre uma situação externa experimentada como um dado ou como um fato (a torneira seca, a luz apagada, a porta fechada) e a inércia resignada no interior do sujeito (a falta de sede, o gosto do escuro, a chave por dentro). O contraponto é feito pela expressão "mas pior". Que significa ela? Que diante da adversidade, renunciamos a enfrentá-la, fazemo-nos cúmplices dela e é isso o **pior**. **Pior é a renúncia à liberdade**. Secura, escuridão e prisão deixam de estar fora de nós, para se tornarem nós mesmos, com nossa falta de sede, nosso gosto do escuro e nossa falta de vontade de girar a chave.

Um outro poema também oferece o contraponto entre nós e o mundo:

Mundo mundo vasto mundo,
Se eu me chamasse Raimundo
Seria uma rima, não seria uma solução.
Mundo mundo vasto mundo,
Mais vasto é meu coração.

Neste poema, Carlos Drummond de Andrade, como José Paulo Paes, confronta-nos com a realidade exterior: o "vasto mundo" do qual somos uma pequena parcela e no qual estamos mergulhados. Todavia, os dois poemas diferem, pois em vez da inércia resignada, estamos agora diante da afirmação de que nosso ser é mais vasto do que o mundo: pelo nosso coração – sentimentos e imaginação –

somos maiores do que o mundo, criamos outros mundos possíveis, inventamos outra realidade. Abrimos a torneira, acendemos a luz e giramos a chave.

Embora diferentes, os dois poemas apontam para o grande tema da ética, desde que esta se tornou questão filosófica: O que está e o que não está em nosso poder? Até onde de estende o poder de nossa vontade, de nosso desejo, de nossa consciência? Em outras palavras: Até onde alcança o poder de nossa liberdade? Podemos mais do que o mundo ou este pode mais do que nossa liberdade? O que está inteiramente em nosso poder e o que depende inteiramente de causas e forças exteriores que agem sobre nós? Por que o pior é a falta de sede e não a torneira seca, o gosto do escuro e não a luz apagada, a chave imobilizada e não a porta fechada? O que depende do "vasto mundo" e o que depende de nosso "mais vasto coração"?

Essa mesma interrogação, embora não explicitada nesses termos, encontra-se presente no que escreveu o poeta Vicente de Carvalho em "Velho tema":

> Só a leve esperança, em toda a vida,
> Disfarça a pena de viver, mais nada,
> Nem é mais a existência, resumida,
> Que uma grande esperança malograda.
>
> O eterno sonho da alma desterrada,
> Sonho que a traz ansiosa e embevecida,
> É uma hora feliz, sempre adiada
> E que não chega nunca em toda a vida.
>
> Essa felicidade que supomos,
> Árvore milagrosa que sonhamos
> Toda arreada de dourados pomos
>
> Existe, sim: mas nós não a alcançamos,
> Porque está sempre apenas onde a pomos
> E nunca a pomos onde nós estamos.

O poeta contrasta a "esperança malograda" de felicidade e a felicidade que "existe, sim", mas que não alcançamos porque "nunca a pomos onde nós estamos", embora esteja "sempre apenas onde a pomos". Nossa alma fica desterrada no sonho, exilada do real, porque incapaz de reconhecer que a felicidade não é uma árvore distante, situada em algum lugar não localizável do vasto mundo, mas está em nós, em nossa "leve esperança", em nosso mais vasto coração, dependendo apenas de nós mesmos, "porque está sempre apenas onde a pomos".

Porta fechada, vasto mundo, árvore milagrosa: a felicidade parece depender inteiramente do que se encontra fora de nós.

Chave por dentro, coração mais vasto, estar sempre apenas onde a pomos: a felicidade parece depender inteiramente de nós.

Seja de modo pessimista (como em José Paulo Paes e Vicente de Carvalho), seja de modo otimista (como em Carlos Drummond), os três poetas nos colocam diante da liberdade como problema. Filosoficamente, este se apresenta sob a forma de dois pares de opostos:

1. o par necessidade-liberdade;

2. o par contingência-liberdade.

Torneira seca, **luz apagada**, **porta fechada**: a realidade é feita de situações adversas e opressoras, contra as quais nada podemos, pois são necessárias. **Vasto mundo**: se a realidade natural e cultural possui leis causais necessárias e normas-regras obrigatórias, se tanto as leis naturais como as leis culturais não dependem de nós, se sermos seres naturais e culturais não depende de nós, se somos seres naturais e culturais cuja consciência e vontade são determinadas por aquelas leis (da Natureza) e normas-regras (da Cultura), como então falar em liberdade humana? A **necessidade** que rege as leis naturais e as normas-regras culturais não seria mais vasta, maior e mais poderosa do que nossa liberdade? O que poderia estar em nosso poder?

Árvore milagrosa: se a felicidade e o bem são milagres, então são puro acaso, pura contingência e não resta senão o jogo interminável entre a "leve esperança" e a "grande esperança malograda". Se o mundo é um tecido de acasos felizes e infelizes, como esperar que sejamos sujeitos livres, se tudo o que acontece é imprevisível, fruto da boa e da má sorte, de acontecimentos sem causa e sem explicação? Como sermos sujeitos responsáveis num mundo feito de acidentes e de total indeterminação? Se tudo é **contingência**, onde colocar a liberdade?

O par necessidade-liberdade também pode ser formulado em termos religiosos, como fatalidade-liberdade, e em termos científicos, como determinismo-liberdade.

Necessidade é o termo empregado para referir-se ao todo da realidade, existente em si e por si, que age sem nós e nos insere em sua rede de causas e efeitos, condições e conseqüências.

Fatalidade é o termo usado quando pensamos em forças transcendentes às nossas e que nos governam, quer o queiramos ou não.

Determinismo é o termo empregado, a partir do século XIX, para referir-se à realidade conhecida e controlada pela ciência e, no caso da ética, particularmente ao ser humano como objeto das ciências naturais (química e biologia) e das ciências humanas (sociologia e psicologia), portanto, como completamente determinado pelas leis e causas que condicionam seus pensamentos, sentimentos e ações, tornando a liberdade ilusória.

O par contingência-liberdade também pode ser formulado pela oposição acaso-liberdade. Contingência ou acaso significam que a realidade é imprevisível e mutável, impossibilitando deliberação e decisão racionais, definidoras da liberdade. Num mundo onde tudo acontece por acidente, somos como um frágil barquinho perdido num mar tempestuoso, levado em todas as direções, ao sabor das vagas e dos ventos.

Necessidade, fatalidade, determinismo significam que não há lugar para a liberdade, porque o curso das coisas e de nossas vidas já está fixado, sem que nele possamos intervir. Contingência e acaso significam que não há lugar para a liberdade, porque não há curso algum das coisas e de nossas vidas sobre o qual pudéssemos intervir.

Tomemos um exemplo da necessidade oposta à liberdade:

Não escolhi nascer numa determinada época, num determinado país, numa determinada família, com um corpo determinado. As condições de meu nascimento e de minha vida fazem de mim aquilo que sou e minhas ações, meus desejos, meus sentimentos, minhas intenções, minhas condutas resultam dessas condições, nada restando a mim senão obedecê-las. Como dizer que sou livre e responsável?

Se, por exemplo, nasci negra, mulher, numa família pobre, numa sociedade racista, machista e classista, que me discrimina racial, sexual e socialmente, que me impede o acesso à escola e a um trabalho bem remunerado, que me proíbe a entrada em certos lugares, que me interdita amar quem não for da mesma "raça" e classe social, como dizer que sou livre para viver, sentir, pensar e agir de uma maneira que não escolhi, mas foi-me imposta?

Tomemos, agora, um exemplo da contingência oposta à liberdade.

Quando minha mãe estava grávida de mim, houve um acidente sanitário, provocando uma epidemia. Minha mãe adoeceu. Nasci com problemas de visão. Foi por acaso que a gravidez de minha mãe coincidiu com o acaso da epidemia: por acaso, ela adoeceu; por acaso, nasci com distúrbios visuais. Tendo tais distúrbios, preciso de cuidados médicos especiais. No entanto, na época em que nasci, o governo de meu país instituiu um plano econômico de redução de empregos e privatização do serviço público de saúde. Meu pai e minha mãe ficaram desempregados e não podiam contar com o serviço de saúde para meu tratamento. Tivesse eu nascido em outra ocasião, talvez pudesse ter sido curada de meus problemas visuais.

Quis o acaso que eu nascesse numa época funesta. Tal como sou, há coisas que não posso fazer. Sou, porém, bem dotada para música e poderia receber uma educação musical. Porém, houve a decisão do governo municipal de minha cidade de demolir o conservatório musical público. Não posso pagar um conservatório particular e ficarei sem a educação musical, porque, por acaso,

moro numa cidade que deixará de ter um serviço público de educação artística. Morasse eu em outra cidade ou fosse outro o governo municipal, isso não aconteceria comigo. Como, então, dizer que sou livre para decidir e escolher, se vivo num mundo onde tudo acontece por acaso?

Diante da necessidade e da contingência, como afirmar que "mais vasto é meu coração"? – ou que a felicidade "está sempre onde a pomos"? Examinemos mais de perto os dois exemplos mencionados.

No primeiro exemplo – negra, mulher, pobre, numa sociedade racista, machista, classista – parece que nada posso fazer. A porta está fechada e a luz apagada. Porém, nada estará no poder de minha liberdade? Terei que gostar do escuro e permanecer com a porta fechada? Se a ética afirmar que a discriminação étnica, sexual e de classe é imoral (isto é, violenta), se eu tiver consciência disso, nada farei? Serei impotente para lutar livremente contra tal situação? Mantendo-me resignada, conformada, passiva e omissa não estarei fazendo da necessidade uma desculpa, um álibi para não agir?

No segundo exemplo – epidemia, desemprego, fim dos serviços públicos de saúde e educação artística – também parece que nada posso fazer. Será verdade? Não estarei transformando os acasos de meu nascimento e das condições políticas em desculpa e álibi para minha resignação? Falarei em "destino" e "má sorte" para explicar o fechamento de todos os possíveis para fim? Renunciarei à vastidão do meu coração, aceitando que a felicidade sempre será posta onde não estou?

Nos dois casos, podemos indagar se, afinal, para nós resta somente "a pena de viver, mais nada" ou se, como escreveu o filósofo Sartre, o que importa não é saber o que fizeram de nós e sim o que fazemos com o que quiseram fazer conosco.

Três grandes concepções filosóficas da liberdade

Na história das idéias ocidentais, necessidade e contingência foram representadas por figuras míticas. A primeira, pelas três Parcas ou Moiras, representando a fatalidade, isto é, o destino inelutável de cada um de nós, do nascimento à morte. Uma das Parcas ou Moiras era representada fiando o fio de nossa vida, enquanto a outra o tecia e a última o cortava, simbolizando nossa morte. A contingência (ou o acaso) era representada pela Fortuna, mulher volúvel e caprichosa, que trazia nas mãos uma roda, fazendo-a girar de tal modo que quem estivesse no alto (a boa fortuna ou boa sorte) caísse (infortúnio ou má sorte) e quem estivesse embaixo fosse elevado. Inconstante, incerta e cega, a roda da Fortuna era a pura sorte, boa ou má, contra a qual nada se poderia fazer, como na música de Chico Buarque: "Eis que chega a roda-viva, levando a saudade pra lá".

As teorias éticas procuraram sempre enfrentar o duplo problema da necessidade e da contingência, definindo o campo da liberdade possível.

A primeira grande teoria filosófica da liberdade é exposta por Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco* e, com variantes, permanece através dos séculos, chegando até o século XX, quando foi retomada por Sartre. Nessa concepção, a liberdade se opõe ao que é condicionado externamente (necessidade) e ao que acontece sem escolha deliberada (contingência).

Diz Aristóteles que é livre aquele que tem em si mesmo o princípio para agir ou não agir, isto é, aquele que é causa interna de sua ação ou da decisão de não agir. A liberdade é concebida como o poder pleno e incondicional da vontade para determinar a si mesma ou para ser autodeterminada. É pensada, também, como ausência de constrangimentos externos e internos, isto é, como uma capacidade que não encontra obstáculos para se realizar, nem é forçada por coisa alguma para agir. Trata-se da espontaneidade plena do agente, que dá a si mesmo os motivos e os fins de sua ação, sem ser constrangido ou forçado por nada e por ninguém.

Assim, na concepção aristotélica, a liberdade é o princípio para escolher entre alternativas possíveis, realizando-se como decisão e ato voluntário. Contrariamente ao necessário ou à necessidade, sob a qual o agente sofre a ação de uma causa externa que o obriga a agir sempre de uma determinada maneira, no ato voluntário livre o agente é causa de si, isto é, causa integral de sua ação. Sem dúvida, poder-se-ia dizer que a vontade livre é determinada pela razão ou pela inteligência e, nesse caso, seria preciso admitir que não é causa de si ou incondicionada, mas que é causada pelo raciocínio ou pelo pensamento.

No entanto, como disseram os filósofos posteriores a Aristóteles, a inteligência **inclina** a vontade numa certa direção, mas não a obriga nem a constrange, tanto assim que podemos agir na direção contrária à indicada pela inteligência ou razão. É por ser livre e incondicionada que a vontade pode seguir ou não os conselhos da consciência. A liberdade será ética quando o exercício da vontade estiver em harmonia com a direção apontada pela razão.

Sartre levou essa concepção ao ponto limite. Para ele, a liberdade é a escolha incondicional que o próprio homem faz de seu ser e de seu mundo. Quando julgamos estar sob o poder de forças externas mais poderosas do que nossa vontade, esse julgamento é uma decisão livre, pois outros homens, nas mesmas circunstâncias, não se curvaram nem se resignaram.

Em outras palavras, conformar-se ou resignar-se é uma decisão livre, tanto quanto não se resignar nem se conformar, lutando contra as circunstâncias. Quando dizemos estar fatigados, a fadiga é uma decisão nossa. Quando dizemos estar enfraquecidos, a fraqueza é uma decisão nossa. Quando dizemos não ter o que fazer, o abandono é uma decisão nossa. Ceder tanto quanto não ceder é uma decisão nossa.

Por isso, Sartre afirma que **estamos condenados à liberdade**. É ela que define a humanidade dos humanos, sem escapatória. É essa idéia que encontramos no

poema de Carlos Drummond, quando afirma que somos maiores do que o "vasto mundo". É ela também que se encontra no poema de Vicente de Carvalho, quando nos diz que a felicidade "está sempre apenas onde a pomos" e "nunca a pomos onde nós estamos". Somos agentes livres tanto para ter quanto para perder a felicidade.

A segunda concepção da liberdade foi, inicialmente, desenvolvida por uma escola de Filosofia do período helenístico, o estoicismo, ressurgindo no século XVII com o filósofo Espinosa e, no século XIX, com Hegel e Marx. Eles conservam a idéia aristotélica de que a liberdade é a autodeterminação ou **ser causa de si**. Conservam também a idéia de que é livre aquele que age sem ser forçado nem constrangido por nada ou por ninguém e, portanto, age movido espontaneamente por uma força interna própria. No entanto, diferentemente de Aristóteles e de Sartre, não colocam a liberdade no ato de escolha realizado pela vontade individual, mas na atividade do todo, do qual os indivíduos são partes.

O todo ou a totalidade pode ser a Natureza – como para os estóicos e Espinosa -, ou a Cultura – como para Hegel – ou, enfim, uma formação histórico-social – como para Marx. Em qualquer dos casos, é a totalidade que age ou atua segundo seus próprios princípios, dando a si mesma suas leis, suas regras, suas normas. Essa totalidade é livre em si mesma porque nada a força ou a obriga do exterior, e por sua liberdade instaura leis e normas necessárias para suas partes (os indivíduos). Em outras palavras, a liberdade, agora, não é um poder individual incondicionado para escolher – a Natureza não escolhe, a Cultura não escolhe, uma formação social não escolhe -, mas é o poder do todo para agir em conformidade consigo mesmo, sendo necessariamente o que é e fazendo necessariamente o que faz.

Como podemos observar, essa concepção não mantém a oposição entre liberdade e necessidade, mas afirma que a necessidade (as leis da Natureza, as normas e regras da Cultura, as leis da História) é a maneira pela qual a liberdade do todo se manifesta. Em outras palavras, a totalidade é livre porque se põe a si mesma na existência e define por si mesma as leis e as regras de sua atividade; e é necessária porque tais leis e regras exprimem necessariamente o que ela é e faz. Liberdade não é escolher e deliberar, mas agir ou fazer alguma coisa em conformidade com a natureza do agente que, no caso, é a totalidade. O que é, então, a liberdade humana?

São duas as respostas a essa questão:

1. a primeira afirma que o todo é racional e que suas partes também o são, sendo livres quando agirem em conformidade com as leis do todo, para o bem da totalidade;

2. a segunda afirma que as partes são de mesma essência que o todo e, portanto, são racionais e livres como ele, dotadas de força interior para agir por si mesmas, de sorte que a liberdade é **tomar parte ativa na atividade do todo**. Tomar parte

ativa significa, por um lado, conhecer as condições estabelecidas pelo todo, conhecer suas causas e o modo como determinam nossas ações, e, por outro lado, graças a tal conhecimento, não ser um joguete das condições e causas que atuam sobre nós, mas agir sobre elas também. Não somos livres para escolher tudo, mas o somos para fazer tudo quanto esteja de acordo com nosso ser e com nossa capacidade de agir, graças ao conhecimento que possuímos das circunstâncias em que vamos agir.

Além da concepção de tipo aristotélico-sartreano e da concepção de tipo estóico-hegeliano, existe ainda uma terceira concepção que procura unir elementos das duas anteriores. Afirma, como a segunda, que não somos um poder incondicional de escolha de quaisquer possíveis, mas que nossas escolhas são condicionadas pelas circunstâncias naturais, psíquicas, culturais e históricas em que vivemos, isto é, pela totalidade natural e histórica em que estamos situados. Afirma, como a primeira, que a liberdade é um ato de decisão e escolha entre vários possíveis. Todavia, não se trata da liberdade de **querer** alguma coisa e sim de **fazer** alguma coisa, distinção feita por Espinosa e Hobbes, no século XVII, e retomada, no século XVIII, por Voltaire, ao dizerem que somos livres para fazer alguma coisa quando temos o poder para fazê-la.

Essa terceira concepção da liberdade introduz a noção de **possibilidade objetiva**. O possível não é apenas alguma coisa sentida ou percebida subjetivamente por nós, mas é também e sobretudo alguma coisa inscrita no coração da necessidade, indicando que o curso de uma situação pode ser mudado por nós, em certas direções e sob certas condições. A liberdade é a capacidade para perceber tais possibilidades e o poder para realizar aquelas ações que mudam o curso das coisas, dando-lhe outra direção ou outro sentido.

Na verdade, a não ser aqueles filósofos que afirmaram a liberdade como um poder absolutamente incondicional da vontade, em quaisquer circunstâncias (como o fizeram, por razões diferentes, Kant e Sartre), os demais, nas três concepções apresentadas, sempre levaram em conta a **tensão** entre nossa liberdade e as condições – naturais, culturais, psíquicas – que nos determinam. As discussões sobre as paixões, os interesses, as circunstâncias histórico-sociais, as condições naturais sempre estiveram presentes na ética e por isso uma idéia como a de possibilidade objetiva sempre esteve pressuposta ou implícita nas teorias sobre a liberdade.

Liberdade e possibilidade objetiva

O possível não é o provável. Este é o previsível, isto é, algo que podemos calcular e antever, porque é uma probabilidade contida nos fatos e nos dados que analisamos. O possível, porém, é aquilo **criado** pela nossa própria ação. É o que vem à existência graças ao nosso agir. No entanto, não surge como "árvore milagrosa" e sim como aquilo que as circunstâncias abriram para nossa ação. A

liberdade é a consciência simultânea das circunstâncias existentes e das ações que, suscitadas por tais circunstâncias, nos permitem ultrapassá-las.

Nosso mundo, nossa vida e nosso presente formam um campo de condições e circunstâncias que não foram escolhidas e nem determinadas por nós e em cujo interior nos movemos. No entanto, esse campo é temporal: teve um passado, tem um presente e terá um futuro, cujos vetores ou direções já podem ser percebidos ou mesmo adivinhados como possibilidades objetivas. Diante desse campo, poderíamos assumir duas atitudes: ou a ilusão de que somos livres para mudá-lo em qualquer direção que desejarmos, ou a resignação de que nada podemos fazer.

Deixado a si mesmo, o campo do presente seguirá um curso que não depende de nós e seremos submetidos passivamente a ele – a torneira permanecerá seca ou vazará, inundando a casa, a luz permanecerá apagada ou haverá um curto-circuito, incendiando a casa, a porta permanecerá fechada ou será arrombada, deixando a casa ser invadida. A liberdade, porém, não se encontra na ilusão do "posso tudo", nem no conformismo do "nada posso". Encontra-se na disposição para interpretar e decifrar os vetores do campo presente como possibilidades objetivas, isto é, como abertura de novas direções e novos sentidos a partir do que está dado.

Nada melhor do que um outro poema de Carlos Drummond para expressar essa idéia. Trata-se de um poema no qual o poeta reconhece que seu coração não é mais vasto do que o mundo, como ele imaginara:

MUNDO GRANDE

Não, meu coração não é maior que o mundo.
É muito menor.
Nele não cabem nem as minhas dores.
Por isso gosto tanto de me contar.
Por isso me dispo,
Por isso me grito,
Por isso freqüento os jornais, me exponho cruamente nas livrarias:
Preciso de todos.
Sim, meu coração é muito pequeno.
Só agora vejo que nele não cabem os homens.
Os homens estão cá fora, estão na rua.
A rua é enorme. Maior, muito maior do que eu esperava.
Mas também na rua não cabem todos os homens.
A rua é menor que o mundo.
O mundo é grande.

Tu sabes como é grande o mundo.
Conheces os navios que levam petróleo e livros, carne e algodão.
Viste as diferentes cores dos homens,

As diferentes dores dos homens,
Sabes como é difícil sofrer tudo isso, amontoar tudo isso
Num só peito de homem… sem que ele estale.

Fecha os olhos e esquece.
Escuta a água nos vidros,
Tão calma. Não anuncia nada.
Entretanto escorre nas mãos,
Tão calma! Vai inundando tudo…
Renascerão as cidades submersas?
Os homens submersos – voltarão?
Meu coração não sabe.
Estúpido, ridículo e frágil é meu coração.
Só agora descubro
Como é triste ignorar certas coisas.
(Na solidão de indivíduo
desaprendi a linguagem
com que os homens se comunicam.)

Outrora escutei os anjos,
As sonatas, os poemas, as confissões patéticas.
Nunca escutei voz de gente.
Em verdade sou muito pobre.

Outrora viajei
Países imaginários, fáceis de habitar,
Ilhas sem problemas, não obstante exaustivas e convocando ao suicídio.
Meus amigos foram às ilhas.
Ilhas perdem o homem.
Entretanto alguns se salvaram e
Trouxeram a notícia
De que o mundo, o grande mundo está crescendo todos os dias,
Entre o fogo e o amor.
Então, meu coração também pode crescer.
Entre o amor e o fogo,
Entre a vida e o fogo,
Meu coração cresce dez metros e explode.
- Ó vida futura! Nós te criaremos.

Que nos diz o poeta?

Que não é na solidão de uma vontade individual (“mais vasto é meu coração”, como o poeta escrevera antes) que podemos enfrentar livremente o “mundo grande”, mas na companhia dos outros que nos trazem a notícia de que o mundo

cresce todo dia, isto é, transforma-se incessantemente "entre fogo e amor", entre lutas, guerras, conflitos e busca de paz, entendimento e justiça. Somos livres **não contra o mundo**, mas **no mundo** – "meu coração cresce" (meu poder de querer e de fazer aumenta) -, mudando-o na companhia dos outros, aprendendo "a linguagem com que os homens se comunicam", isto é, suas dores, seus sofrimentos, suas batalhas e suas esperanças. Somente tendo contato com o mundo, conhecendo seus limites e suas aberturas para os possíveis é que nossa liberdade poderá exclamar: "Ó vida futura, nós te criaremos".

É essa mesma concepção da liberdade como possibilidade objetiva inscrita no mundo que encontramos no filósofo Merleau-Ponty, quando escreve:

> Nascer é, simultaneamente, nascer do mundo e nascer para o mundo. Sob o primeiro aspecto, o mundo já está constituído e somos solicitados por ele. Sob o segundo aspecto, o mundo não está inteiramente constituído e estamos abertos a uma infinidade de possíveis. Existimos, porém, sob os dois aspectos ao mesmo tempo. Não há, pois, necessidade absoluta nem escolha absoluta, jamais sou como uma coisa e jamais sou uma pura consciência… A situação vem em socorro da decisão e, no intercâmbio entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a "parte que cabe à situação" e a "parte que cabe à liberdade".
>
> Tortura-se um homem para fazê-lo falar. Se ele recusa dar nomes e endereços que lhe querem arrancar, não é por sua decisão solitária e sem apoios no mundo. É que ele se sente ainda com seus companheiros e ainda engajado numa luta comum; ou é porque, desde há meses ou anos, tem enfrentado essa provocação em pensamento e nela apostara toda sua vida; ou, enfim, é porque ele quer provar, ultrapassando-a, o que ele sempre pensou e disse sobre a liberdade.
>
> Tais motivações não anulam a liberdade, mas lhe dão ancoradouro no ser. Ele não é uma consciência nua que resiste à dor, mas o prisioneiro com seus companheiros, ou com aqueles que ama e sob cujo olhar ele vive, ou, enfim, a consciência orgulhosamente solitária que é, ainda, um modo de estar com os outros… Escolhemos nosso mundo e nosso mundo nos escolhe…
>
> Concretamente tomada, a liberdade é sempre o encontro de nosso interior com o exterior, degradando-se, sem nunca tornar-se nula, à medida que diminui a tolerância dos dados corporais e institucionais de nossa vida. Há um campo de liberdade e uma "liberdade condicionada", porque tenho possibilidades próximas e distantes…
>
> A escolha de vida que fazemos tem sempre lugar sobre a base de situações dadas e possibilidades abertas. Minha liberdade pode desviar minha vida do sentido espontâneo que teria, mas o faz deslizando sobre este sentido,

> esposando-o inicialmente para depois afastar-se dele, e não por uma criação absoluta…
>
> Sou uma estrutura psicológica e histórica. Recebi uma maneira de existir, um estilo de existência. Todas as minhas ações e meus pensamentos estão em relação com essa estrutura. No entanto, sou livre, não apesar disto ou aquém dessas motivações, mas por meio delas, são elas que me fazem comunicar com minha vida, com o mundo e com minha liberdade.

A liberdade é a capacidade para darmos um sentido novo ao que parecia fatalidade, transformando a situação de fato numa realidade nova, criada por nossa ação. Essa força transformadora, que torna real o que era somente possível e que se achava apenas latente como possibilidade, é o que faz surgir uma obra de arte, uma obra de pensamento, uma ação heróica, um movimento anti-racista, uma luta contra a discriminação sexual ou de classe social, uma resistência à tirania e a vitória contra ela.

O possível não é pura contingência ou acaso. O necessário não é fatalidade bruta. O possível é o que se encontra aberto no coração do necessário e que nossa liberdade agarra para fazer-se liberdade. Nosso desejo e nossa vontade não são incondicionados, mas os condicionamentos não são obstáculos à liberdade e sim o meio pelo qual ela pode exercer-se.

Se nascemos numa sociedade que nos ensina certos valores morais – justiça, igualdade, veracidade, generosidade, coragem, amizade, direito à felicidade – e, no entanto, impede a concretização deles porque está organizada e estruturada de modo a impedi-los, o reconhecimento da contradição entre o ideal e a realidade é o primeiro momento da liberdade e da vida ética como recusa da violência. O segundo momento é a busca das brechas pelas quais possa passar o possível, isto é, uma outra sociedade que concretize no real aquilo que a nossa propõe no ideal.

Esse segundo momento indaga se um possível existe e se temos o poder para torná-lo real, isto é, se temos como passar da "pena de viver" e da "árvore milagrosa" a uma felicidade que, enfim, esteja onde nós estamos. O terceiro momento é o da nossa decisão de agir e da escolha dos meios para a ação. O último momento da liberdade é a realização da ação para transformar um possível num real, uma possibilidade numa realidade.

Eis por que o poeta José Paulo Paes introduz o "mas o pior" em seu poema. De fato, a torneira está seca, mas o pior é não ter sede, isto é, não agir para que a água possa correr pela torneira. De fato, a luz está apagada, mas o pior é gostar do escuro, isto é, não agir para que a luz possa acender-se. De fato, a porta está trancada, mas o pior é saber que a chave está do lado de dentro e nada fazer para girá-la. O mundo já está constituído, escreve Merleau-Ponty – a torneira está seca, a luz apagada e a porta fechada. Porém, o mundo, prossegue o filósofo, não está completamente constituído, não está pronto e acabado, mas, como escreve

Carlos Drummond, “o grande mundo está crescendo todo dia” pelo fogo e amor dos seres humanos e o pior seria renunciar a ele por estarmos nele.

Vida e morte

Vida e morte não são, para nós humanos, simples acontecimentos biológicos. Como disse um filósofo, as coisas aparecem e desaparecem, os animais começam e acabam, somente o ser humano vive e morre, isto é, **existe**. Vida e morte são **acontecimentos simbólicos**, são significações, possuem sentido e fazem sentido.

Viver e morrer são a descoberta da finitude humana, de nossa temporalidade e de nossa identidade: uma vida é **minha** e **minha**, a morte. Esta, e somente ela, completa o que somos, dizendo o que fomos. Por isso, os filósofos estóicos propunham que somente após a morte, quando terminam as vicissitudes da vida, podemos afirmar que alguém foi feliz ou infeliz. Enquanto vivos, somos tempo e mudança, **estamos sendo**. Os filósofos existencialistas disseram: a existência precede a essência, significando com isso que nossa essência é a síntese final do todo de nossa existência. “Quem não souber morrer bem terá vivido mal”, afirmou Sêneca.

Num de seus ensaios, *Que filosofar é aprender a morrer*, Montaigne escreve:

> Qualquer que seja a duração de nossa vida, ela é completa. Sua utilidade não reside na quantidade de duração e sim no emprego que lhe dais. Há quem viveu muito e não viveu. Meditai sobre isso enquanto o podeis fazer, pois depende de vós, e não do número de anos, terdes vivido bastante.

E conclui:

> Meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade; quem aprendeu a morrer, desaprendeu de servir; nenhum mal atingirá quem na existência compreendeu que a privação da vida não é um mal; saber morrer nos exime de toda sujeição e coação.

Morrer é um ato solitário. Morre-se só: a essência da morte é a solidão. O morto parte sozinho; os vivos ficam sozinhos ao perdê-lo. Resta saudade e recordação.

Viver é estar com os outros. Vive-se com outrem: a essência da vida é a intercorporeidade e a intersubjetividade. Os vivos estão entrelaçados: estamos com os outros e eles estão conosco, somos para os outros e eles são para nós. No ensaio *O filósofo e sua sombra*, Merleau-Ponty nos diz:

> De “morre-se só” para “vive-se só” a conseqüência não é exata, pois se apenas a dor e a morte forem invocadas para definir a subjetividade, então, para ela, a vida com outros e no mundo serão impossíveis… Estamos verdadeiramente sós apenas quando não o sabemos. Essa ignorância é a solidão… A solidão de onde emergimos para a vida intersubjetiva é

> apenas a névoa de uma vida anônima e a barreira que nos separa dos outros é impalpável.

A ética é o mundo das relações intersubjetivas, isto é, entre o eu e o outro como sujeitos e pessoas, portanto, como seres conscientes, livres e responsáveis. Nenhuma experiência evidencia tanto a dimensão essencialmente intersubjetiva da vida e da vida ética quanto a do diálogo. Ouçamos ainda uma vez Merleau-Ponty:

> Na experiência do diálogo, constitui-se entre mim e o outro um terreno comum, meu pensamento e o dele formam um só tecido, minhas falas e as dele são invocadas pela interlocução, inserem-se numa operação comum da qual nenhum de nós é o criador. Há um entre-dois, eu e o outro somos colaboradores, numa reciprocidade perfeita, coexistimos no mesmo mundo. No diálogo, fico liberado de mim mesmo, os pensamentos de outrem são dele mesmo, não sou eu quem os formo, embora eu os aprenda tão logo nasçam e mesmo me antecipe a eles, assim como as objeções de outrem arrancam de mim pensamentos que eu não sabia possuir, de tal modo que, se lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar. Somente depois, quando fico sozinho e me recordo do diálogo, fazendo deste um episódio de minha vida privada solitária, quando outrem tornou-se apenas uma ausência, é que posso, talvez, senti-lo como uma ameaça, pois desapareceu a reciprocidade que nos relacionava na concordância e na discordância.

Porque a vida é intersubjetividade corporal e psíquica, e porque a vida ética é reciprocidade entre sujeitos, tantos filósofos deram à amizade o lugar de virtude proeminente, expressão do mais alto ideal de justiça. Num ensaio, *Discurso da servidão voluntária*, procurando compreender por que os homens renunciam à liberdade e voluntariamente servem aos tiranos, La Boétie contrapôs a amizade à servidão voluntária, escrevendo:

> Certamente, o tirano nunca ama e nem é amado. A amizade é nome sagrado, coisa santa: só pode existir entre gente de bem, nasce da mútua estima e se conserva não tanto por meio de benefícios, mas pela vida boa e pelos costumes bons. O que torna um amigo seguro de outro é a sua integridade. Como garantias, tem seu bom natural, sua fidelidade, sua constância. Não pode haver amizade onde há crueldade e injustiça. Entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não sociedade. Não se apóiam mutuamente, mas temem-se mutuamente. Não são amigos, são cúmplices.

Assim também Espinosa afirma que o ser humano é mais livre na companhia dos outros do que na solidão e que "somente os seres humanos livres são gratos e reconhecidos uns aos outros", porque os sujeitos livres são aqueles que "nunca agem com fraude, mas sempre de boa-fé".

Se perguntarmos quais são, afinal, os valores, os motivos, os fins e os comportamentos éticos, responderemos dizendo que são aqueles nos quais buscamos eliminar a violência na relação com o outro, ao mesmo tempo em que procuramos manter a fidelidade a nós mesmos. Ético é não desaprender "a linguagem com que os homens se comunicam" e deixar "o coração crescer" para sermos mais nós mesmos quanto mais formos capazes de reciprocidade e solidariedade.

A ética se move no campo das paixões, dos desejos, das ações e dos princípios, possuindo uma dimensão valorativa e normativa. Por um lado, valores e normas são exteriores e anteriores a nós, definidos pela Cultura e pela sociedade onde vivemos; mas, por outro lado, somos **sujeitos** éticos e, portanto, capazes tanto de interiorizar valores e normas existentes, quanto de criar novos valores e normas.

Minha liberdade, escreve um filósofo, é o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências. Por atos de liberdade, interpretamos nossa situação – valores, normas, princípios – e dessa interpretação nasce em nós a aceitação ou a recusa, a interiorização ou a transgressão, a continuação ou a criação. A ação mais alta da vida livre, disse Nietzsche, é nosso poder para **avaliar os valores**.

O filósofo grego Epicuro escreveu: "O essencial para nossa felicidade é nossa condição íntima e dela somos senhores". Ser senhor de si – isto é, autônomo – e ser capaz de *philia* – isto é, de reciprocidade, de relação intersubjetiva como coexistência e não-violência – é o núcleo da vida ética. Como disse Epicuro, "a justiça não existe por si própria, mas encontra-se sempre nas relações recíprocas, em qualquer tempo e lugar em que exista entre os humanos o pacto de não causar nem sofrer dano".

Capítulo 7
A vida política

Paradoxos da política

Não é raro ouvirmos dizer que "lugar de estudante é na sala de aula e não na rua, fazendo passeata" ou "estudante estuda, não faz política". Mas também ouvimos o contrário, quando alguém diz que "os estudantes estão alienados, não se interessam por política". No primeiro caso, considera-se a política uma atividade própria de certas pessoas encarregadas de fazê-la – os políticos profissionais -, enquanto no segundo caso, considera-se a política um interesse e mesmo uma obrigação de todos. Assim, um primeiro paradoxo da política faz aqui sua aparição: é ela uma atividade específica de alguns profissionais da sociedade ou concerne a todos nós, porque vivemos em sociedade?

Como se observa, usamos a palavra *política* ora para significar uma atividade específica – o governo -, realizada por um certo tipo de profissional – o político -, ora para significar uma ação coletiva – o movimento estudantil nas ruas – de reivindicação de alguma coisa, feita por membros da sociedade e dirigida aos governos ou ao Estado. Afinal, a política é uma profissão entre outras ou é uma ação que todos os indivíduos realizam quando se relacionam com o poder? A política se refere às atividades de governo ou a toda ação social que tenha como alvo ou como interlocutor o governo ou o Estado?

No entanto, podemos usar a palavra *política* ainda noutro sentido.

De fato, freqüentemente, encontramos expressões como "política universitária", "política da escola", "política do hospital", "política da empresa", "política sindical". Nesse conjunto de expressões, já não encontramos a referência ao governo nem a profissionais da política. "Política universitária" e "política da escola" referem-se à maneira como uma instituição de ensino (pública ou privada) define sua direção e o modo de participação ou não de professores e estudantes em sua gestão, ao modo como os recursos serão empregados, ao currículo, às formas de avaliação dos alunos e professores, ao tipo de pessoa que será recebida como estudante ou como docente, à carreira dos docentes, aos salários, e, se a instituição for privada, ao custo das mensalidades e matrículas, etc.

Em sentido próximo a esse fala-se de "política do hospital". Já "política da empresa" refere-se ao modo de organização e divisão de poderes relativos aos investimentos e aos lucros de uma empresa, à distribuição dos serviços, à divisão

do trabalho, às decisões sobre a produção e a distribuição dos produtos, às relações com as outras empresas, etc. "Política do sindicato" refere-se à maneira de preencher os cargos de direção sindical, às formas de representação e participação dos sindicalizados na direção do sindicato, aos conteúdos e às formas das reivindicações e lutas dos sindicalizados em face de outros poderes, etc.

Podemos, então, indagar: Afinal, o que é a política? É a atividade de governo? É a administração do que é público? É profissão de alguns especialistas? É ação coletiva referida aos governos? Ou é tudo que se refira à organização e à gestão de uma instituição pública ou privada? No primeiro caso (governo e administração), usamos "política" para nos referirmos a uma atividade que exige formas organizadas de gestão institucional e, no segundo caso (gestão e organização de instituições), usamos "política" para nos referirmos ao fato de que organizar e gerir uma instituição envolve questões de poder. Em resumo: Política diz respeito a tudo quanto envolva relações de poder ou a tudo quanto envolva organização e administração de grupos?

Como veremos posteriormente, o crescimento das atribuições conferidas aos governos, sob a forma do Estado, levou a uma ampliação do campo das atividades políticas, que passaram a abranger questões administrativas e organizacionais, decisões econômicas e serviços sociais. Essa ampliação acabou levando a um uso generalizado da palavra *política* para referir-se a toda modalidade de direção de grupos sociais que envolva poder, administração e organização.

Podemos, assim, distinguir entre o uso generalizado e vago da palavra *política* e um outro, mais específico e preciso, que fazemos quando damos a ela três significados principais inter-relacionados:

1. o significado de governo, entendido como direção e administração do poder público, sob a forma do Estado. O senso comum social tende a identificar governo e Estado, mas governo e Estado são diferentes, pois o primeiro diz respeito a programas e projetos que uma parte da sociedade propõe para o todo que a compõe, enquanto o segundo é formado por um conjunto de instituições permanentes que permitem a ação dos governos.

Ao Estado confere-se autoridade para gerir o erário ou fundo público por meio de impostos, taxas e tributos, para promulgar e aplicar as leis que definem os costumes públicos lícitos, os crimes, bem como os direitos e as obrigações dos membros da sociedade. Também se reconhece como autoridade do governo ou do Estado o poder para usar a força (polícia e exército) contra aqueles que forem considerados inimigos da sociedade (criminosos comuns e criminosos políticos). Confere-se igualmente ao governo ou ao Estado o poder para decretar a guerra e a paz. Exige-se dos membros da sociedade obediência ao governo ou ao Estado,

mas reconhece-se o direito de resistência e de desobediência quando a sociedade julga o governo ou mesmo o Estado injusto, ilegal ou ilegítimo.

A política, neste primeiro sentido, refere-se, portanto, à ação dos governantes que detêm a autoridade para dirigir a coletividade organizada em Estado, bem como às ações da coletividade em apoio ou contrárias à autoridade governamental e mesmo à forma do Estado;

2. o significado de atividade realizada por especialistas – os administradores – e profissionais – os políticos -, pertencentes a um certo tipo de organização sociopolítica – os partidos -, que disputam o direito de governar, ocupando cargos e postos no Estado. Neste segundo sentido, a política aparece como algo distante da sociedade, uma vez que é atividade de especialistas e profissionais que se ocupam exclusivamente com o Estado e o poder. A política é feita "por eles" e não "por nós", ainda que "eles" se apresentem como representantes "nossos";

3. o significado, derivado do segundo sentido, de conduta duvidosa, não muito confiável, um tanto secreta, cheia de interesses particulares dissimulados e freqüentemente contrários aos interesses gerais da sociedade e obtidos por meios ilícitos ou ilegítimos. Este terceiro significado é o mais corrente para o senso comum social e resulta numa visão pejorativa da política. Esta aparece como um poder distante de nós (passa-se no governo ou no Estado), exercido por pessoas diferentes de nós (os administradores e profissionais da política), através de práticas secretas que beneficiam quem as exerce e prejudicam o restante da sociedade. Fala-se na política como "mal necessário", que precisamos tolerar e do qual precisamos desconfiar. A desconfiança pode referir-se tanto aos atuais ocupantes dos postos e cargos políticos, quanto a grupos e organizações que lhes fazem oposição e pretendem derrubá-los, seja para ocupar os mesmos postos e cargos, seja para criar um outro Estado, através de uma revolução sócio-econômica e política.

Onde está o paradoxo? Na divergência entre o primeiro e o terceiro sentido da palavra *política*, pois o primeiro se refere a algo geral, que concerne à sociedade como um todo, definindo leis e costumes, garantindo direitos e obrigações, criando espaço para contestações através da reivindicação, da resistência e da desobediência, enquanto o terceiro sentido afasta a política de nosso alcance, fazendo-a surgir como algo perverso e maléfico para a sociedade. A divergência entre o primeiro e o terceiro é provocada pelo segundo significado, isto é, aquele que reduz a política à ação de especialistas e profissionais.

Essa situação paradoxal da política acaba por fazer-nos aceitar como óbvias e verdadeiras certas atitudes e afirmações que, se examinadas mais a fundo, seriam percebidas como absurdas.

Tomemos um exemplo recente da história da política do País. Em 1993, durante o julgamento, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), do pedido do ex-presidente

da república, Fernando Collor de Mello, de não-suspensão de seus direitos políticos, ouvimos, em toda a parte, a afirmação de que o Poder Judiciário (do qual o Supremo Tribunal Federal é o órgão mais alto) só teria sua dignidade preservada se o julgamento do pedido não fosse um "julgamento político".

Onde está o paradoxo? No fato de que a república brasileira é constituída por três poderes políticos – executivo, legislativo, judiciário -, e, portanto, o Supremo Tribunal Federal, sendo um poder político da República (um poder do Estado), não pode ficar fora da política. Que sentido, portanto, poderia ter a idéia de que o órgão mais alto do Poder Judiciário não deve julgar politicamente? Como desejar que um poder do Estado, portanto, um poder político, aja fora da política?

Mais paradoxal, ainda, foi o modo como os juízes, após o julgamento, avaliaram seu próprio trabalho, dizendo: "Foi um julgamento legal e não político". Ora (e nisso reside o paradoxo), a lei não é feita pelo Poder Legislativo? Não é parte da Constituição da República? Não é parte essencial da política? Como, então, separar o legal e o político, se a lei é uma das formas fundamentais da ação política?

Na verdade, quando se insistia em que o julgamento "não fosse político" e se elogiava o julgamento por "ter sido apenas legal", o que estava sendo pressuposto por todos (sociedade e juízes) era a identificação costumeira entre política e interesses particulares escusos, contrários aos da maioria, que por isso deve ser protegida pela lei contra a política. O paradoxo está no fato de que uma forma essencial da política – a lei – aparece como proteção contra a própria política.

Uma outra afirmação que aceitamos tranqüilamente é aquele que acusa e critica uma greve, declarando que se trata de "greve política". É curioso que usemos, sem problema, a expressão "política sindical" e, ao mesmo tempo, a condenemos, criticando uma greve sob a alegação de ser "política".

Em certos casos, é compreensível o paradoxo. Quando, por exemplo, se trata de trabalhadores de uma fábrica de automóveis que, em nome de melhores salários, entram em greve contra a direção da empresa, compreende-se que a greve seja considerada "simplesmente econômica". Ao criticá-la como "greve política" está-se, como sempre, querendo dizer que os grevistas, sob a aparência de uma reivindicação salarial, estariam defendendo interesses particulares escusos e ilegítimos, ou buscando, dissimuladamente, vantagens e poderes para alguns sindicalistas. A palavra *política* é, assim, empregada para dar um sentido pejorativo à greve.

Há casos, porém, em que a expressão "greve política", usada como crítica ou acusação, é surpreendente. Suponhamos, por exemplo, que os trabalhadores de um país façam uma greve geral contra o plano econômico do governo. Estão, portanto, recusando uma **política econômica** e, nesse caso, a greve é e só pode ser política. Por que, então, acusar uma greve por ela ser o que ela é? O motivo é

simples: para o senso comum social, dizer de alguma coisa que ela é "política" é fazer uma acusação. A crítica só em aparência está dirigida contra a greve, pois, realmente, está voltada contra a política, imaginada como algo maléfico.

Essa visão generalizada da política como algo perverso, perigoso, distante de nós (passa-se no Estado), praticado por "eles" (os políticos profissionais) contra "nós", sob o disfarce de agirem "por nós", faz com que seja sentida como algo secreto e desconhecido, uma conduta calculista e oportunista, uma força corrupta e, através da polícia, uma força repressora usada contra a sociedade. Essa imagem da política como um poder do qual somos vítimas tolerantes, que consentem a violência, é paradoxal pelo menos por dois motivos principais.

Em primeiro lugar, porque a política foi inventada pelos humanos como o modo pelo qual pudessem expressar suas diferenças e conflitos sem transformá-los em guerra total, em uso da força e extermínio recíproco. Numa palavra, como o modo pelo qual os humanos regulam e ordenam seus interesses conflitantes, seus direitos e obrigações enquanto seres sociais. Como explicar, então, que a política seja percebida como distante, maléfica e violenta?

Em segundo lugar, porque a política foi inventada como o modo pelo qual a sociedade, internamente dividida, discute, delibera e decide em comum para aprovar ou rejeitar as ações que dizem respeito a todos os seus membros. Como explicar, então, que seja percebida como algo que não nos concerne, mas nos prejudica, não nos favorece, mas favorece aos interesses escusos e ilícitos de outros?

Que aconteceu a essa invenção humana para tornar-se, paradoxalmente, um fardo de que gostaríamos de nos livrar?

Cotidianamente, jornais, rádios, televisões mostram, no mundo inteiro, fatos políticos que reforçam a visão pejorativa da política: corrupção, fraudes, crimes impunes praticados por políticos, mentiras provocando guerras para satisfazer aos interesses econômicos dos fabricantes de armamentos, desvios de recursos públicos que deveriam ser usados contra a fome, as doenças, a pobreza, aumento das desigualdades econômicas e sociais, uso das leis com finalidades opostas aos objetivos que tiveram ao ser elaboradas, etc.

Ao lado desses fatos, não passa um dia sem que saibamos o modo desumano, autoritário, violento com que funcionários públicos, cujo salário é pago por nós (através de impostos), tratam a população que busca os serviços públicos. Também contribui para a visão negativa da política a maneira como as leis estão redigidas, tornando-se incompreensíveis para a sociedade e exigindo que sejam interpretadas por especialistas, sem que tenhamos garantia de que as interpretam corretamente, se o fazem em nosso favor ou em favor de privilégios escondidos.

O que é curioso, porém, aumentando nossa percepção da política como algo paradoxal, é o fato de que só podemos opor-nos a tais fatos e lutar contra eles

através da própria política, pois mesmo quando se faz uma guerra civil ou se realiza uma revolução, os motivos e objetivos são a política, isto é, mudanças na forma e no conteúdo do poder. Mesmo as utopias de emancipação do gênero humano contra todas as modalidades de servidão, escravidão, autoritarismo, violência e injustiça concebem o término de poderes ilegítimos, mas não o término da própria política.

As pessoas que, desgostosas e decepcionadas, não querem ouvir falar em política, recusam-se a participar de atividades sociais que possam ter finalidade ou cunho políticos, afastam-se de tudo quanto lembre atividades políticas, mesmo tais pessoas, com seu isolamento e sua recusa, estão fazendo política, pois estão deixando que as coisas fiquem como estão e, portanto, que a política existente continue tal qual é. A apatia social é, pois, uma forma passiva de fazer política.

O vocabulário da política

O historiador helenista Moses Finley, estudando as sociedades grega e romana, concluiu que o que chamamos de política foi inventado pelos gregos e romanos.

Antes de examinarmos o que foi tal invenção, já podemos compreender a origem greco-romana do que chamamos de política pelo simples exame do vocabulário usado em política: democracia, aristocracia, oligarquia, tirania, despotismo, anarquia, monarquia são palavras gregas que designam regimes políticos; república, império, poder, cidade, ditadura, senado, povo, sociedade, pacto, consenso são palavras latinas que designam regimes políticos, agentes políticos, formas de ação política.

A palavra política é grega: *ta politika*, vinda de *polis*.

Polis é a Cidade, entendida como a comunidade organizada, formada pelos cidadãos (*politikos*), isto é, pelos homens nascidos no solo da Cidade, livres e iguais, portadores de dois direitos inquestionáveis, a **isonomia** (igualdade perante a lei) e a **isegoria** (o direito de expor e discutir em público opiniões sobre ações que a Cidade deve ou não deve realizar).

Ta politika são os negócios públicos dirigidos pelos cidadãos: costumes, leis, erário público, organização da defesa e da guerra, administração dos serviços públicos (abertura de ruas, estradas e portos, construção de templos e fortificações, obras de irrigação, etc.) e das atividades econômicas da Cidade (moeda, impostos e tributos, tratados comerciais, etc.).

Civitas é a tradução latina de *polis*, portanto, a Cidade como ente público e coletivo. *Res publica* é a tradução latina para *ta politika*, significando, portanto, os negócios públicos dirigidos pelo *populus romanus*, isto é, os patrícios ou cidadãos livres e iguais, nascidos no solo de Roma.

Polis e *civitas* correspondem (imperfeitamente) ao que, no vocabulário político moderno, chamamos de Estado: o conjunto das instituições públicas (leis, erário público, serviços públicos) e sua administração pelos membros da Cidade.

Ta politika e *res publica* correspondem (imperfeitamente) ao que designamos modernamente por práticas políticas, referindo-se ao modo de participação no poder, aos conflitos e acordos na tomada de decisões e na definição das leis e de sua aplicação, no reconhecimento dos direitos e das obrigações dos membros da comunidade política e às decisões concernentes ao erário ou fundo público.

Dizer que os gregos e romanos **inventaram** a política não significa dizer que, antes deles, não existiam o poder e a autoridade, mas sim que inventaram o poder e a autoridade políticos propriamente ditos. Para compreendermos o que se pretende dizer com isso, convém examinarmos como era concebido e praticado o poder nas sociedades não greco-romanas.

O poder despótico

Nas realezas existentes antes dos gregos, nos territórios que viriam a formar a Grécia – realezas micênicas e cretenses -, bem como as que existiam nos territórios que viriam a formar Roma – realezas etruscas -, assim como nos grandes impérios orientais – Pérsia, Egito, Babilônia, Índia, China – vigorava o **poder despótico** ou **patriarcal**.

Em grego, *despotes*, e, em latim, *pater-familias*, o patriarca, é o chefe de família[xiv] cuja vontade absoluta é a lei: "Aquilo que apraz ao rei tem força de lei". O poder era exercido por um chefe de família ou de famílias (clã, tribo, aldeia), cuja autoridade era pessoal e arbitrária, decidindo sobre a vida e a morte de todos os membros do grupo, sobre a posse e a distribuição das riquezas, a guerra e a paz, as alianças (em geral sob a forma de casamentos), o proibido e o permitido.

Embora, de fato, a origem desse poder estivesse na propriedade da terra e dos rebanhos, sendo chefe o detentor da riqueza, procurava-se garanti-lo contra revoltas e desobediências afirmando-se uma origem sobrenatural e divina para ele. Aparecendo como designado pelos deuses e desejado por eles, o detentor do poder também era detentor do privilégio de relacionar-se diretamente com o divino ou com o sagrado, concentrando em suas mãos a autoridade religiosa.

Por sua riqueza, autoridade religiosa e posse de armas, o detentor do poder era também chefe militar, concentrando em suas mãos a chefia dos exércitos e a decisão sobre a guerra e a paz. Era comandante.

O chefe era um **senhor**, enfeixando em suas mãos a propriedade do solo e tudo quanto nele houvesse (portanto, a riqueza do grupo), a autoridade religiosa e militar, sendo, por isso, rei, sacerdote e capitão.

Com o crescimento demográfico (através das alianças pelos casamentos entre famílias régias), a expansão territorial (através das guerras de conquista), a

divisão social do trabalho (através da escravização dos vencidos de guerra e das funções domésticas das mulheres) e os acordos militares e navais entre grupos, a autoridade, embora concentrada nas mãos do rei, passa a ser delegada por ele a seus representantes (em geral, membros de sua família e das famílias aliadas).

Surge, assim, uma repartição das funções de direção ou de poder: a casta sacerdotal detém a autoridade religiosa e a dos guerreiros, a militar. Senhores das terras, dos escravos, das mulheres, das armas e dos deuses, os grupos detentores da autoridade formavam a classe dominante economicamente e dirigente da comunidade, sob o poder do rei, ao qual prestavam juramento de lealdade e pagavam tributo pelo usufruto das terras pertencentes a ele e por ele cedidas aos demais.

A propriedade da terra e de seus produtos existia sob duas formas principais:

1. como propriedade privada do rei e, portanto, como domínio pessoal do chefe ou patriarca. Esse patrimônio ou propriedade patrimonial era cedido, segundo a vontade arbitrária do rei, aos chefes de clãs e tribos, aos grupos sacerdotais e militares, mediante serviços e/ou tributos. Em geral, esse tipo de propriedade prevalecia naquelas regiões em que o cultivo da terra exigia trabalhos imensos de irrigação e de transporte de água, que um proprietário isolado não poderia realizar, não só por lhe faltarem recursos para isso como também porque teria que atravessar terras de outros proprietários, devendo pagar-lhes tributos ou fazer-lhes guerra. A propriedade, ficando na posse do rei, permitia que este usasse os recursos vindos dos tributos para as grandes obras de irrigação e transporte de águas, ao mesmo tempo em que possuía o poder para atravessar toda e qualquer terra para realizar as obras;

2. como propriedade coletiva das aldeias ou propriedade comunal do chefe da aldeia, que pagava tributos ao rei em troca de proteção, submetendo-se ao poder régio e, portanto, à autoridade religiosa e militar do senhor.

Seja num caso como noutro, o rei era forçado a exercer um controle cerrado sobre as chefias locais e sobre os que usufruíam as terras, pois as rebeliões eram freqüentes e a disputa pelo poder interminável. Tal controle era feito por representantes do rei, quando percorriam as terras registrando a produção e recolhendo tributos, punindo crimes cometidos contra as decisões e decretos régios, sufocando revoltas e impedindo o surgimento de federações e confederações de aldeias.

Com isso, o rei passou a ter uma imensa burocracia e imensos exércitos, custeados pelos chefes locais e suas aldeias. Os funcionários régios precisavam saber ler, escrever e contar. Nas sociedades de que falamos, tais conhecimentos eram privilégio de um grupo, os sacerdotes. Por esse motivo, a ênfase no caráter sagrado ou religioso do poder tendia a aumentar à medida que aumentava o poderio sacerdotal, sustentáculo indispensável do poder régio. Deuses e armas eram os pilares da autoridade.

Assim constituído, o poder possuía as seguintes características:

? **despótico** ou **patriarcal**: era exercido pelo chefe de família sobre um conjunto de famílias a ele ligadas por laços de dependência econômica e militar, por alianças matrimoniais, numa relação pessoal em que o chefe garantia proteção e os súditos ofereciam lealdade e obediência, jurando cumprir a vontade do primeiro;

? **total**: o detentor da autoridade possuía poder supremo inquestionável para decidir quanto ao permitido e ao proibido (a lei exprime a vontade pessoal do chefe), para estabelecer os vínculos com o sagrado, isto é, com os deuses e antepassados (o chefe detém o poder religioso), para decidir quanto à guerra e à paz (o chefe detém o poder militar). A tomada de decisão cabia exclusivamente ao rei. Este possuía conselheiros (sacerdotes e militares), que o informavam e lhe sugeriam condutas e ações, mas a decisão cabia apenas a ele. O conselho era secreto, os motivos de uma decisão eram secretos, o que se passava entre o rei e seus conselheiros era secreto. Somente a decisão tornava-se pública, sob a forma de um decreto real;

? **incorporado** ou **corporificado**: o detentor do poder figurava em seu próprio corpo as características do poder, apresentando-se como manifestação da própria comunidade. Sua cabeça encarnava a autoridade que dirige, seu peito encarnava a vontade que ordena, seus membros superiores encarnavam os delegados que o representavam (sacerdotes e militares), seus membros inferiores encarnavam os súditos que o obedeciam. Essa figuração do poder no corpo do próprio rei indicava a existência de uma organização social fortemente hierarquizada, na qual cada indivíduo possuía um lugar fixo e predeterminado, só tendo existência social graças a esse lugar. O corpo do rei permitia não só figurar a hierarquia, mas também a forte centralização da autoridade, concentrada na cabeça e no peito do dirigente;

? **mágico**: por receber a autoridade dos deuses, o detentor do poder possuía força sobrenatural ou mágica. Sua palavra era um comando misterioso que fazia existir aquilo que era dito (o rei dizia "faça-se" e as coisas aconteciam simplesmente porque ele as havia dito e desejado); seus gestos e desejos tinham força para matar e curar, sua maldição destruía tudo quanto fosse amaldiçoado por ele, dele dependiam a fertilidade da terra, a vitória ou a derrota na guerra, o início ou o fim de uma peste, fenômenos meteorológicos, cataclismos;

? **transcendente**: por ser de origem divina, o rei era divinizado e acreditava-se em sua imortalidade como condição da preservação da comunidade. Essa divinização o colocava acima e fora da comunidade. Tal separação levava a considerar que o dirigente ocupava um lugar transcendente, graças ao qual via tudo, sabia tudo e podia tudo, tendo o império total sobre a comunidade;

? **hereditário**: era transmitido ao primogênito do rei ou, na falta deste, a um membro da família real. A família reinante constituía uma linhagem e uma

dinastia, que só findava ou por falta de herdeiros diretos ou por usurpação do poder por uma outra família, que dava início a uma nova linhagem ou dinastia.

A invenção da política

Quando se afirma que os gregos e romanos inventaram a política, o que se diz é que desfizeram aquelas características da autoridade e do poder. Embora, nos começos, gregos e romanos tivessem conhecido a organização econômico-social de tipo despótico ou patriarcal, um conjunto de medidas foram tomadas pelos primeiros dirigentes – os legisladores – de modo a impedir a concentração dos poderes e da autoridade nas mãos de um rei, senhor da terra, da justiça e das armas, representante da divindade.

A propriedade da terra não se tornou propriedade régia ou patrimônio privado do rei, nem se tornou propriedade comunal ou da aldeia, mas manteve-se como propriedade de famílias independentes, cuja peculiaridade estava em não formarem uma casta fechada sobre si mesma, porém aberta à incorporação de novas famílias e de indivíduos ou não-proprietários enriquecidos no comércio.

Apesar das diferenças históricas na formação da Grécia e de Roma, há três aspectos comuns a ambas e decisivos para a invenção da política. O primeiro, como assinalamos há pouco, é a forma da propriedade da terra; o segundo, o fenômeno da urbanização; e o terceiro, o modo de divisão territorial das cidades.

Como a propriedade da terra não pertencia à aldeia nem ao rei, mas às famílias independentes, e como as guerras ampliavam o contingente de escravos, formou-se na Grécia e em Roma uma camada pobre de camponeses que migraram para as aldeias, ali se estabeleceram como artesãos e comerciantes, prosperaram, fizeram, das aldeias, cidades, passaram a disputar o direito ao poder com as grandes famílias agrárias. Uma luta de classes perpassa a história grega e romana exigindo solução.

A urbanização significou uma complexa rede de relações econômicas e sociais que colocava em confronto não só proprietários agrários, de um lado, e artesãos e comerciantes, de outro, mas também a massa de assalariados da população urbana, os não-proprietários, genericamente chamados de “os pobres”.

A luta de classes incluía, assim, lutas entre os ricos e lutas entre ricos e pobres. Tais lutas eram decorrentes do fato de que todos os indivíduos participavam das guerras externas, tanto para a expansão territorial, quanto para a defesa de sua cidade, formando as milícias dos nativos da cidade. Essa participação militar fazia com que todos se julgassem no direito, de algum modo, de intervir nas decisões econômicas e legais das cidades. A luta das classes pedia uma solução. Essa solução foi a política.

Finalmente, os primeiros chefes políticos ou legisladores introduziram uma divisão territorial das cidades que visava a diminuir o poderio das famílias ricas agrárias, dos artesãos e comerciantes urbanos ricos e à satisfazer a reivindicação

dos camponeses pobres e dos artesãos e assalariados urbanos pobres. Em Atenas, por exemplo, a *polis* foi subdividida em unidades sociopolíticas denominadas *demos*; em Roma, em *tribus*.

Quem nascesse num *demos* ou numa *tribus*, independentemente de sua situação econômica, tinha assegurado o direito de participar das decisões da cidade. No caso de Atenas, todos os naturais do *demos* tinham o direito de participar diretamente do poder, donde o regime ser uma **democracia**. Em Roma, os não-proprietários ou os pobres formavam a **plebe**, que tinha o direito de eleger um representante – o tribuno da plebe – para defender e garantir os interesses plebeus junto aos interesses e privilégios dos que participavam diretamente do poder, os patrícios, que constituíam o *populus romanus*. O regime político romano era, assim, uma **oligarquia**.

Diante do poder despótico, gregos e romanos inventaram o poder político porque:

? separaram a autoridade pessoal privada do chefe de família – senhorio patriarcal e patrimonial – e o poder impessoal público, pertencente à coletividade; separaram privado e público e impediram a identificação do poder político com a pessoa do governante. Os postos de governo eram preenchidos por eleições entre os cidadãos, de modo que o poder deixou de ser hereditário;

? separaram autoridade militar e poder civil, subordinando a primeira ao segundo. Isso não significa que em certos casos, como em Esparta e Roma, o poder político não fosse também um poder militar, mas sim que as missões militares deviam ser, primeiro, discutidas e aprovadas pela autoridade política e só depois realizadas. Os chefes militares não eram vitalícios nem seus cargos eram hereditários, mas eram eleitos periodicamente pelas assembléias dos cidadãos;

? separaram autoridade mágico-religiosa e poder temporal laico, impedindo a divinização dos governantes. Isso não significa que o poder político deixasse de ter laços com a autoridade religiosa – os oráculos, na Grécia, e os augúrios, em Roma, eram respeitados firmemente pelo poder político. Significa, porém, que os dirigentes desejavam a aprovação e a proteção dos deuses, sem que isso implicasse a divinização dos governantes e a submissão da política à autoridade sacerdotal;

? criaram a idéia e a prática da lei como expressão de uma vontade coletiva e pública, definidora dos direitos e deveres para todos os cidadãos, impedindo que fosse confundida com a vontade pessoal de um governante. Ao criarem a lei e o direito, afirmaram a diferença entre o poder político e todos os outros poderes e autoridades existentes na sociedade, pois conferiram a uma instância impessoal e coletiva o direito exclusivo ao uso da força para punir crimes, reprimir revoltas e matar para vingar, em nome da coletividade, um delito julgado intolerável por ela. Em outras palavras, retiraram dos indivíduos o direito de fazer justiça com as

próprias mãos e de vingar por si mesmos uma ofensa ou um crime. O monopólio da força, da vingança e da violência passou para o Estado, sob a lei e o direito;

? criaram instituições públicas para aplicação das leis e garantia dos direitos, isto é, os tribunais e os magistrados;

? criaram a instituição do erário público ou do fundo público, isto é, dos bens e recursos que pertencem à sociedade e são por ela administrados por meio de taxas, impostos e tributos, impedindo a concentração da propriedade e da riqueza nas mãos dos dirigentes;

? criaram o espaço político ou espaço público – a assembléia grega e o senado romano -, no qual os que possuem direitos iguais de cidadania discutem suas opiniões, defendem seus interesses, deliberam em conjunto e decidem por meio do voto, podendo, também pelo voto, revogar uma decisão tomada. É esse o coração da invenção política. De fato, e como vimos, a marca do poder despótico é o segredo, a deliberação e a decisão a portas fechadas. A política, ao contrário, introduz a prática da publicidade, isto é, a exigência de que a sociedade conheça as deliberações e participe da tomada de decisão.

Além disso, a existência do espaço público de discussão, deliberação e decisão significa que a sociedade está aberta aos acontecimentos, que as ações não foram fixadas de uma vez por todas por alguma vontade transcendente, que erros de avaliação e de decisão podem ser corrigidos, que uma ação pode gerar problemas novos, não previstos nem imaginados, que exigirão o aparecimento de novas leis e novas instituições. Em outras palavras, gregos e romanos tornaram a política inseparável do tempo e, como vimos no caso da ética, ligada à noção de possível ou de possibilidade, isto é, a idéia de uma criação contínua da realidade social.

Para responder às diferentes formas assumidas pelas lutas de classes, a política é inventada de tal maneira que, a cada solução encontrada, um novo conflito ou uma nova luta podem surgir, exigindo novas soluções. Em lugar de reprimir os conflitos pelo uso da força e da violência das armas, a política aparece como trabalho legítimo dos conflitos, de tal modo que o fracasso nesse trabalho é a causa do uso da força e da violência.

A democracia ateniense e as oligarquias de Esparta e da república romana fundaram a idéia e a prática da política na Cultura ocidental. Eis por que os historiadores gregos, quando a Grécia caiu sob o domínio do império de Alexandre da Macedônia, e os historiadores romanos, quando Roma sucumbiu ao domínio do império dos césares, falaram em corrupção e decadência da política: para eles, o desaparecimento da *polis* e da *res publica* significava o retorno ao despotismo e o fim da vida política propriamente dita.

Evidentemente, não devemos cair em anacronismos, supondo que gregos e romanos instituíram uma sociedade e uma política cujos valores e princípios fossem idênticos aos nossos. Em primeiro lugar, a economia era agrária e

escravista, de sorte que uma parte da sociedade – os escravos – estava excluída dos direitos políticos e da vida política. Em segundo lugar, a sociedade era patriarcal e, conseqüentemente, as mulheres também estavam excluídas da cidadania e da vida pública. A exclusão atingia também os estrangeiros e os miseráveis.

A cidadania era exclusiva dos homens adultos livres nascidos no território da Cidade. Além disso, a diferença de classe social nunca era apagada, mesmo que os pobres tivessem direitos políticos. Assim, para muitos cargos, o pré-requisito da riqueza vigorava e havia mesmo atividades portadoras de prestígio que somente os ricos podiam realizar. Era o caso, por exemplo, da liturgia grega e do evergetismo romano, isto é, de grandes doações em dinheiro à cidade para festas, construção de templos e teatros, patrocínio de jogos esportivos, de trabalhos artísticos, etc.

O que procuramos apontar não foi a criação de uma sociedade sem classes, justa e feliz, mas a invenção da política como solução e resposta que uma sociedade oferece para suas diferenças, seus conflitos e suas contradições, sem escondê-los sob a sacralização do poder e sem fechar-se à temporalidade e às mudanças.

Sociedade contra o Estado

Examinamos até aqui duas grandes respostas sociais ao poder: a resposta despótica e a política. Em ambas, a sociedade procura organizar-se economicamente – a forma da propriedade -, mantendo e mesmo criando diferenças sociais profundas entre proprietários e não-proprietários, ricos e pobres, livres e escravos, homens e mulheres. Essas diferenças engendram lutas internas, que podem levar à destruição de todos os membros do grupo social.

Para regular os conflitos, determinar limites às lutas, garantir que os ricos conservem suas riquezas e os pobres aceitem sua pobreza, surge uma chefia que, como vimos, pode tomar duas direções: ou o chefe se torna senhor das terras, armas e deuses e transforma sua vontade em lei, ou o poder é exercido por uma parte da sociedade – os cidadãos -, através de práticas e instituições públicas fundadas na lei e no direito como expressão da vontade coletiva. Nos dois casos, surge o Estado como poder separado da sociedade e encarregado de dirigi-la, comandá-la, arbitrar os conflitos e usar a força. Há, porém, um terceiro caminho.

Fomos acostumados pela tradição antropológica européia a considerar as sociedades existentes na América como atrasadas, primitivas e inferiores. Essa visão nasceu do processo de colonização e conquista, iniciado no século XVI. Os conquistadores e colonizadores que aportaram na América interpretaram as diferenças entre eles e os nativos americanos como distinção hierárquica entre superiores e inferiores: para eles os "índios" não tinham lei, rei, fé, escrita, moeda, comércio, História; eram seres desprovidos dos traços daquilo que, para o europeu cristão, súdito de monarquias, constituiria a civilização.

Sem dúvida, os conquistadores encontraram grandes impérios na América: incas, astecas e maias. Por isso, os destruíram a ferro e fogo, exterminando as gentes, pilhando as riquezas e erigindo igrejas sobre seus templos. Todavia, exceto por esses impérios destruídos, os conquistadores encontraram as demais nações americanas organizadas de maneira incompreensível para os padrões europeus. Transformaram o que eram incapazes de compreender em inferioridade dos americanos. Considerando-os selvagens e bárbaros, justificavam a escravidão, a evangelização e o extermínio.

A visão européia, depois compartilhada pelos brancos americanos, era e é etnocêntrica, isto é, considera padrões, valores e práticas dos brancos adultos proprietários europeus como universais e definidores da Cultura e da civilização. Para o etnocentrismo, portanto, os nativos americanos possuíam e possuem sociedades carentes: **falta-lhes** o mercado (moeda e comércio), a escrita (alfabética), a História e o Estado. Possuem, portanto, sociedades **sem** comércio, **sem** escrita, **sem** memória e **sem** Estado.

O antropólogo francês Pierre Clastres estudou essas sociedades por um prisma completamente diferente, longe do etnocentrismo costumeiro. Mostrou que possuem escrita, mas que esta não é alfabética nem ideográfica ou hieroglífica (isto é, não é a escrita conhecida pelos ocidentais e orientais), mas é simbólica, gravada nos corpos das pessoas por sinais específicos, inscrita com sinais específicos em objetos determinados e em espaços determinados. Somos nós que não sabemos lê-la.

Mostrou também que possuem memória – mitos e narrativas dos povos -, transmitida oralmente de geração em geração, transformando-se de geração em geração. Mostrou, pelas mudanças na escrita e na memória, que tais sociedades possuem História, mas que esta é inseparável da relação dos povos com a Natureza, diferentemente da nossa História, que narra como nos separamos da Natureza e como a dominamos. Mas, sobretudo, mostrou por que e como tais sociedades são **contra** o mercado e **contra** o Estado. Em outras palavras, não são sociedades **sem** comércio e **sem** Estado, mas **contrárias** a eles.

As sociedades indígenas estudadas por Clastres são sul-americanas, encontrando-se num estágio anterior ao das sociedades indígenas da América do Norte e dos três grandes impérios situados no México, na América Central e no norte da América do Sul. São, portanto, sociedades que não se organizaram na forma das chefias norte-americanas nem dos grandes impérios, mas inventaram uma organização **deliberada** para evitar aquelas duas formas de poder.

As sociedades indígenas são tribais ou comunais. Nelas, não há propriedade privada nem divisão social do trabalho, não havendo, portanto, classes sociais nem luta de classes. A propriedade é tribal ou comum e o trabalho se divide por sexo e idade. São **comunidades** no sentido pleno do termo, isto é, são internamente homogêneas, unas e indivisas, possuindo uma História e um destino

comuns. São sociedades do cara-a-cara, onde todos se conhecem pelo nome e são vistos uns pelos outros diariamente.

Por isso mesmo, nelas o poder não se destaca nem se separa, não forma uma instância acima dela (como na política), nem fora dela (como no despotismo). A chefia não é um poder de mando a que a comunidade obedece. O chefe não manda; a comunidade não obedece. A comunidade decide para si mesma, de acordo com suas tradições e necessidades.

A oposição se estabelece não no interior da comunidade, mas em seu exterior, isto é, nas relações com as outras comunidades, portanto, no que se refere à guerra e às alianças de sangue pelo casamento. A função da chefia é representar a comunidade perante outras comunidades.

O que é e o que faz o chefe, uma vez que não tem a função do poder, pois este pertence à comunidade e dela não se separa? O chefe possui três funções: doar presentes, fazer a paz e falar.

Exprimindo a benevolência dos deuses e a prosperidade da comunidade, o chefe deve, em certos períodos, oferecer presentes a todos os membros da tribo, isto é, devolver a ela o que ela mesma produziu. A doação de presentes é a maneira **deliberada** que a comunidade inventou para impedir que alguém possa concentrar bens e riquezas, tornar-se proprietário privado, criar desigualdade econômica e social, de onde surgem a luta de classes e a necessidade do poder do Estado.

Quando famílias ou indivíduos entram em conflito, o chefe deve intervir. Não dispõe de códigos legais para arbitrar o conflito em nome da lei. Que faz ele? A paz. Como a obtém? Apelando para o bom senso das partes, aos bons sentimentos, à memória da comunidade, à tradição do bom convívio entre as pessoas. Em suma, através dele a comunidade fala para reafirmar-se como comunidade indivisa.

Excetuando-se a doação de presentes, a paz entre membros da comunidade, a diplomacia para tratar com outras comunidades aliadas e o direito a usar a força, liderando os guerreiros durante a guerra, a grande função da chefia situa-se na fala ou na Grande Palavra. Todas as tardes, o chefe se dirige a um local distante da aldeia, mas visível e de onde possa ser ouvido, e ali discursa. Embora ouvido, ninguém deve dar-lhe atenção e o que ele diz não é ordem ou comando obrigando à obediência. Que diz ele? Diz a palavra do poder: canta sua força e coragem, seu prestígio, sua relação com os deuses, seus grandes feitos. Mas ninguém lhe dá atenção. Ninguém o escuta.

A Grande Palavra tem significado simbólico: a comunidade lembra a si mesma, diariamente, o risco e o perigo que correria se possuísse um chefe que lhe desse ordens e ao qual devesse obedecer. A Grande Palavra simboliza a maneira pela qual a comunidade impede o advento do poder como algo separado dela e que a

comandaria pela coerção da lei e das armas. Com a cerimônia da Grande Palavra, a sociedade se coloca **contra** o surgimento do Estado.

Toda vez que o chefe não realiza as três funções internas e a função externa tais como a comunidade as define, todas as vezes que pretende usar suas funções para criar o poder separado, ele é morto pela comunidade.

Evidentemente, nossa tendência será dizer que tal organização é própria de povos pouco numerosos e de uma vida sócio-econômica muito simples, parecendo-nos, a nós, membros de sociedades complexas e de classes, uma vaga lembrança utópica. Pierre Clastres, porém, indaga: Por que outras comunidades, mundo afora, não foram capazes de impedir o surgimento da propriedade privada, das divisões sociais de castas e classes, das desigualdades que resultaram na necessidade de criar o poder separado, seja como poder despótico, seja como poder político? Por que, afinal, os homens sucumbiram à necessidade de criar o Estado como poder de coerção social?

Capítulo 8
As filosofias políticas – 1ª parte

A vida boa

Quando lemos os filósofos gregos e romanos, observamos que tratam a política como um valor e não como um simples fato, considerando a existência política como finalidade superior da vida humana, como a **vida boa**, entendida como racional, feliz e justa, própria dos homens livres. Embora considerem a forma mais alta de vida a do sábio contemplativo, isto é, do filósofo, afirmam que, para os não-filósofos, a vida superior só existe na Cidade justa e, por isso mesmo, o filósofo deve oferecer os conceitos verdadeiros que auxiliem na formulação da melhor política para a Cidade.

Política e Filosofia nasceram na mesma época. Por serem contemporâneas, diz-se que "a Filosofia é filha da *polis*" e muitos dos primeiros filósofos (os chamados pré-socráticos) foram chefes políticos e legisladores de suas cidades. Por sua origem, a Filosofia não cessou de refletir sobre o fenômeno político, elaborando teorias para explicar sua origem, sua finalidade e suas formas. A esses filósofos devemos a distinção entre poder despótico e poder político.

Origem da vida política

Entre as explicações sobre a origem da vida política, três foram as principais e as mais duradouras:

1. As inspiradas no mito das Idades do Homem ou da Idade de Ouro. Esse mito recebeu inúmeras versões, mas, em suas linhas gerais, narra sempre o mesmo: no princípio, durante a Idade de Ouro, os seres humanos viviam na companhia dos deuses, nasciam diretamente da terra e já adultos, eram imortais e felizes, sua vida transcorria em paz e harmonia, sem necessidade de leis e governo.

Em cada versão, a perda da Idade de Ouro é narrada de modo diverso, porém, em todas, a narrativa relata uma queda dos humanos, que são afastados dos deuses, tornam-se mortais, vivem isoladamente pelas florestas, sem vestuário, moradia, alimentação segura, sempre ameaçados pelas feras e intempéries. Pouco a pouco, descobrem o fogo: passam a cozer os alimentos e a trabalhar os metais, constroem cabanas, tecem o vestuário, fabricam armas para a caça e proteção contra animais ferozes, formam famílias.

A última idade é a Idade do Ferro, em geral descrita como a era dos homens organizados em grupos, fazendo guerra entre si. Para cessar o estado de guerra, os deuses fazem nascer um homem eminente, que redigirá as primeiras leis e

criará o governo. Nasce a política com a figura do legislador, enviado pelos deuses.

Com variantes, esse mito será usado na Grécia por Platão e, em Roma, por Cícero, para simbolizar a origem da política através das leis e da figura do legislador. Leis e legislador garantem a origem racional da vida política, a obra da razão sendo a ordem, a harmonia e a concórdia entre os humanos sob a forma da Cidade. **A razão funda a política**.

2. As inspiradas pela obra do poeta grego Hesíodo, *O trabalho e os dias*. Agora, a origem da vida política vincula-se à doação do fogo aos homens, feita pelo semideus Prometeu. Graças ao fogo, os humanos podem trabalhar os metais, cozer os alimentos, fabricar utensílios e sobretudo descobrir-se diferentes dos animais. Essa descoberta leva a perceber que viverão melhor se viverem em comunidade, dividindo os trabalhos e as tarefas. Organizados em comunidades, colocam-se sob a proteção dos deuses de quem receberam as leis e as orientações para o governo.

Pouco a pouco, porém, descobrem que sua vida possui problemas e exige soluções que somente eles podem enfrentar e encontrar. Mantendo a piedade pelos deuses, entretanto, criam leis e instituições propriamente humanas, dando origem à comunidade política propriamente dita. É a teoria política defendida pelos sofistas. Nessa concepção, o desenvolvimento das técnicas e dos costumes leva a convenções entre os humanos para a vida em comunidade sob leis. **A convenção funda a política**.

3. As teorias que afirmam que a política decorre da Natureza e que a Cidade existe por natureza. Os humanos são, por natureza, diferentes dos animais, porque são dotados do *logos*, isto é, da palavra como fala e pensamento. Por serem dotados da palavra, são naturalmente sociais ou, como diz Aristóteles, são **animais políticos**. Não é preciso buscar nos deuses, nas leis ou nas técnicas a origem da Cidade: basta conhecer a natureza humana para nela encontrar a causa da política. Os humanos, falantes e pensantes, são seres de comunicação e é essa a causa da vida em comunidade ou da vida política. Nessa concepção, **a Natureza funda a política**.

Na primeira teoria, a política é o remédio que a razão encontra para a perda da felicidade da comunidade originária. Na segunda, a política resulta do desenvolvimento das técnicas e dos costumes, sendo uma convenção humana. Na terceira, enfim, a política define a própria essência do homem, e a Cidade é considerada uma instituição natural. Enquanto as duas primeiras reelaboram racionalmente as explicações míticas, a terceira parte diretamente da definição da natureza humana.

Finalidade da vida política

Para os gregos, a finalidade da vida política era a justiça na comunidade.

A noção de justiça fora, inicialmente, elaborada em termos míticos, a partir de três figuras principais: *themis*, a lei divina que institui a ordem do Universo; *cosmos*, a ordem universal estabelecida pela lei divina; e *dike*, a justiça entre as coisas e entre os homens, no respeito às leis divinas e à ordem cósmica. Pouco a pouco, a noção de *dike* torna-se a regra natural para a ação das coisas e dos homens e o critério para julgá-las.

A idéia de justiça se refere, portanto, a uma ordem divina e natural, que regula, julga e pune as ações das coisas e dos seres humanos. A justiça é a lei e a ordem do mundo, isto é, da Natureza ou *physis*. Lei (*nomos*), Natureza (*physis*) e ordem (*cosmos*) constituem, assim, o campo da idéia de justiça.

A invenção da política exigiu que as explicações míticas fossem afastadas – *themis* e *dike* deixaram de ser vistas como duas deusas que impunham ordem e leis ao mundo e aos seres humanos, passando a significar as **causas** que fazem haver ordem, lei e justiça na Natureza e na *polis*. Justo é o que segue a ordem natural e respeita a lei natural. Mas a *polis* existe por natureza ou por convenção entre os homens? A justiça e a lei política são naturais ou convencionais? Essas indagações colocam, de um lado, os sofistas, defensores do caráter convencional da justiça e da lei, e, de outro lado, Platão e Aristóteles, defensores do caráter natural da justiça e da lei.

Para os sofistas, a *polis* nasce por convenção entre os seres humanos quando percebem que lhes é mais útil a vida em comum do que em isolamento. Convencionam regras de convivência que se tornam leis, *nomos*. A justiça é o consenso quanto às leis e a finalidade da política é criar e preservar esse consenso.

Se a *polis* e as leis são convenções humanas, podem mudar, se mudarem as circunstâncias. A justiça será permitir a mudança das leis sem que isso destrua a comunidade política, e a única maneira de realizar mudanças sem destruição da ordem política é o debate para chegar ao consenso, isto é, a expressão pública da vontade da maioria, obtida pelo voto.

Por esse motivo, os sofistas se apresentavam como professores da arte da discussão e da persuasão pela palavra (retórica). Mediante remuneração, ensinavam os jovens a discutir em público, a defender e combater opiniões, ensinando-lhes argumentos persuasivos para os prós e os contras em todas as questões.

A finalidade da política era a justiça entendida como **concórdia**, conseguida na discussão pública de opiniões e interesses contrários. O debate dos opostos, a exposição persuasiva dos argumentos antagônicos, deviam levar à vitória do interesse mais bem argumentado, aprovado pelo voto da maioria.

Em oposição aos sofistas, Platão e Aristóteles afirmam o caráter natural da *polis* e da justiça. Embora concordem sob esse aspecto, diferem no modo como concebem a própria justiça.

Para Platão, os seres humanos e a *polis* possuem a mesma estrutura. Os humanos são dotados de três almas ou três princípios de atividade: a alma concupiscente ou desejante (situada no ventre), que busca satisfação dos apetites do corpo, tanto os necessários à sobrevivência, quanto os que, simplesmente, causam prazer; a alma irascível ou colérica (situada no peito), que defende o corpo contra as agressões do meio ambiente e de outros humanos, reagindo à dor na proteção de nossa vida; e a alma racional ou intelectual (situada na cabeça), que se dedica ao conhecimento, tanto sob a forma de percepções e opiniões vindas da experiência, quanto sob a forma de idéias verdadeiras contempladas pelo puro pensamento.

Também a *polis* possui uma estrutura tripartite, formada por três classes sociais: a classe econômica dos proprietários de terra, artesãos e comerciantes, que garante a sobrevivência material da cidade; a classe militar dos guerreiros, responsável pela defesa da cidade; e a classe dos magistrados, que garante o governo da cidade sob as leis.

Um homem, diz Platão, é injusto quando a alma concupiscente (os apetites e prazeres) é mais forte do que as outras duas, dominando-as. Também é injusto quando a alma irascível (a agressividade) é mais poderosa do que a racional, dominando-a. O que é, pois, o homem justo? Aquele cuja alma racional (pensamento e vontade) é mais forte do que as outras duas almas, impondo à concupiscente a virtude da temperança ou moderação, e à irascível, a virtude da coragem, que deve controlar a concupiscência. O homem justo é o homem virtuoso; a virtude, domínio racional sobre o desejo e a cólera. A justiça ética é a hierarquia das almas, a superior dominando as inferiores.

O que é a justiça política? Essa mesma hierarquia, mas aplicada à comunidade. Como realizar a Cidade justa? Pela educação dos cidadãos – homens e mulheres (Platão não exclui as mulheres da política e critica os gregos por excluí-las). Desde a primeira infância, a *polis* deve tomar para si o cuidado total das crianças, educando-as para as funções necessárias à Cidade.

A educação dos cidadãos submete as crianças a uma mesma formação inicial em cujo término passam por uma seleção: as menos aptas serão destinadas à classe econômica, enquanto as mais aptas prosseguirão os estudos. Uma nova seleção separa os jovens: os menos aptos serão destinados à classe militar enquanto os mais aptos continuarão a ser educados. O novo ciclo educacional ensina as ciências aos jovens e os submete a uma última seleção: os menos aptos serão os administradores da *polis* enquanto os mais aptos prosseguirão os estudos. Aprendem, agora, a Filosofia, que os transformará em sábios legisladores, para que sejam a classe dirigente.

A Cidade justa é governada pelos filósofos, administrada pelos cientistas, protegida pelos guerreiros e mantida pelos produtores. Cada classe cumprirá sua função para o bem da *polis*, racionalmente dirigida pelos filósofos. Em contrapartida, a Cidade injusta é aquela onde o governo está nas mãos dos proprietários – que não pensam no bem comum da *polis* e lutarão por interesses econômicos particulares -, ou na dos militares – que mergulharão a Cidade em guerras para satisfazer seus desejos particulares de honra e glória. Somente os filósofos têm como interesse o bem geral da *polis* e somente eles podem governá-la com justiça.

Por seu turno, Aristóteles terá uma teoria política diversa da dos sofistas e de Platão.

Para determinar o que é a justiça, diz ele, precisamos distinguir dois tipos de bens: os partilháveis e os participáveis. Um bem é partilhável quando é uma quantidade que pode ser dividida e distribuída – a riqueza é um bem partilhável. Um bem é participável quando é uma qualidade indivisível, que não pode ser dividida nem distribuída, podendo apenas ser participada – o poder político é um bem participável. Existem, pois, dois tipos de justiça na Cidade: a distributiva, referente aos bens econômicos; e a participativa, referente ao poder político. A Cidade justa saberá distingui-las e realizar ambas.

A justiça distributiva consiste em dar a cada um o que é devido e sua função é dar desigualmente aos desiguais para torná-los iguais. Suponhamos, por exemplo, que a *polis* esteja atravessando um período de fome em decorrência de secas ou enchentes e que adquira alimentos para distribuí-los a todos. Para ser justa, a Cidade não poderá reparti-los de modo igual para todos. De fato, aos que são pobres, deve doá-los, mas aos que são ricos, deve vendê-los, de modo a conseguir fundos para aquisição de novos alimentos. Se doar a todos ou vender a todos, será injusta. Também será injusta se atribuir a todos as mesmas quantidades de alimentos, pois dará quantidades iguais para famílias desiguais, umas mais numerosas do que outras.

A função ou finalidade da justiça distributiva sendo a de igualar os desiguais, dando-lhes desigualmente os bens, implica afirmar que numa cidade onde a diferença entre ricos e pobres é muito grande vigora a injustiça, pois não dá a todos o que lhes é devido como seres humanos. Na cidade injusta, em lugar de permitirem aos pobres o acesso às riquezas (por meio de limitações impostas à extensão da propriedade, de fixação da boa remuneração do trabalho dos trabalhadores pobres, de impostos e tributos que recaiam sobre os ricos apenas, etc.), vedam-lhes tal direito. Ora, somente os que não são forçados às labutas ininterruptas para a sobrevivência são capazes de uma vida plenamente humana e feliz. A Cidade injusta, portanto, impede que uma parte dos cidadãos tenha assegurado o direito à vida boa.

A justiça política consiste em respeitar o modo pelo qual a comunidade definiu a participação no poder. Essa definição depende daquilo que a Cidade mais valoriza, os regimes políticos variando em função do valor mais respeitado pelos cidadãos.

Há Cidades que valorizam a honra (isto é, a hierarquia social baseada no sangue, na terra e nas tradições), julgando o poder a honra mais alta que cabe a um só: tem-se a monarquia, onde é justo que um só participe do poder. Há Cidades que valorizam a virtude como excelência de caráter (coragem, lealdade, fidelidade ao grupo e aos antepassados), julgando que o poder cabe aos melhores: tem-se a aristocracia, onde é justo que somente alguns participem do poder. Há Cidades que valorizam a igualdade (são iguais os que são livres), consideram a diferença entre ricos e pobres econômica e não política, julgando que todos possuem o direito de participar do poder: tem-se a democracia, onde é justo que todos governem.

Os regimes políticos

Dois vocábulos gregos são empregados para compor as palavras que designam os regimes políticos: *arche* – o que está à frente, o que tem comando – e *kratos* – o poder ou autoridade suprema. As palavras compostas com *arche* (arquia) designam **quantos** estão no comando. As compostas com *kratos* (cracia) designam **quem** está no poder.

Assim, do ponto de vista da *arche*, os regimes políticos são: monarquia ou governo de um só (*monas*), oligarquia ou governo de alguns (*oligos*), poliarquia ou governo de muitos (*polos*) e anarquia ou governo de ninguém (*ana*).

Do ponto de vista do *kratos*, os regimes políticos são: autocracia (poder de uma pessoa reconhecida como rei), aristocracia (poder dos melhores), democracia (poder do povo)[xv].

Na Grécia e na Roma arcaicas predominaram as monarquias. No entanto, embora os antigos reis afirmassem ter origem divina e vontade absoluta, a sociedade estava organizada de tal forma que o governante precisava submeter as decisões a um Conselho de Anciãos e à assembléia dos guerreiros ou chefes militares. Isso fez com que, pouco a pouco, o regime se tornasse oligárquico, ficando nas mãos das famílias mais ricas e militarmente mais poderosas, cujos membros se consideravam os “melhores”, donde a formação da aristocracia.

O único regime verdadeiramente democrático foi o de Atenas. Nas demais cidades gregas e em Roma, o regime político era oligárquico-aristocrático, as famílias ricas sendo hereditárias no poder, mesmo quando admitiam a entrada de novos membros no governo, pois as novas famílias também se tornavam hereditárias.

Devemos a Platão e a Aristóteles duas idéias políticas, elaboradas a partir da experiência política antiga: a primeira delas é a distinção entre regimes políticos e não-políticos; a segunda, a da transformação de um regime político em outro.

Um regime só é político se for instituído por um corpo de leis publicamente reconhecidas e sob as quais todos vivem, governantes e súditos, governantes e cidadãos. Em suma, é político o regime no qual os governantes estão submetidos às leis. Quando a lei coincide com a vontade pessoal e arbitrária do governante, não há política, mas despotismo e tirania. Quando não há lei de espécie alguma, não há política, mas anarquia.

A presença ou ausência da lei conduz à idéia de regimes políticos **legítimos** e **ilegítimos**. Um regime é legítimo quando, além de legal, é justo (as leis são feitas segundo a justiça); um regime é ilegítimo quando a lei é injusta ou quando é contrário à lei, isto é, ilegal, ou, enfim, quando não possui lei alguma.

Os regimes políticos se transformam em decorrência de mudanças econômicas – aumento do número de ricos e diminuição do número de pobres, diminuição do número de ricos e aumento do número de pobres – e de resultados de guerras – conquistas de novos territórios e populações, submissão a vencedores que conquistam a Cidade.

Presença ou ausência da lei, variação econômica e militar determinam, segundo Platão e Aristóteles, a corrupção ou decadência dos regimes políticos: a monarquia degenera em tirania, quando um só governa para servir aos seus interesses pessoais; a aristocracia degenera em oligarquia dos muito ricos – plutocracia – ou dos guerreiros – timocracia -, que também governam apenas em seu interesse próprio; a democracia degenera em demagogia e esta, em anarquia. Em geral, a anarquia leva à tirania, quando a sociedade, desgovernada, apela para um homem superior aos outros no manejo das armas e dos argumentos, nele buscando a salvação.

A tipologia platônico-aristotélica segundo o valor dos que participam do poder e a teoria da decadência ou corrupção dos regimes políticos serão mantidas até o século XVIII, aparecendo com vigor numa das obras políticas mais importantes da Ilustração, *O espírito das leis*, de Montesquieu. Nessa obra, encontramos também uma idéia desenvolvida por Aristóteles, para quem a variação dos regimes políticos depende de dois fatores principais: a natureza ou índole do povo e a extensão do território.

Assim, por exemplo, um povo cuja índole ou natureza tende espontaneamente para a igualdade e a liberdade e cuja Cidade é de pequena extensão territorial, naturalmente instituirá uma democracia e será mal-avisada se a substituir por um outro regime. Em contrapartida, um povo cuja índole ou natureza tende espontaneamente para a obediência a uma única autoridade e que vive num território extenso, naturalmente instituirá a monarquia, sendo desavisada se a

substituir por outro regime político. Em outras palavras, os filósofos gregos legaram ao Ocidente a idéia de **regimes políticos naturais**.

Ética e política

Se a política tem como finalidade a vida justa e feliz, isto é, a vida propriamente humana digna de seres livres, então é inseparável da ética.

De fato, para os gregos, era inconcebível a ética fora da comunidade política – a *polis* como *koinonia* ou comunidade dos iguais -, pois nela a natureza ou essência humana encontrava sua realização mais alta.

Quando estudamos a ética, vimos que Aristóteles distinguira entre teoria e prática e, nesta, entre fabricação e ação, isto é, diferenciara *poiesis* e *praxis*. Vimos também que reservara à *praxis* um lugar mais alto do que à fabricação, definindo-a como ação voluntária de um agente racional em vista de um fim considerado bom. A *praxis* por excelência é a política. A esse respeito, na *Ética a Nicômaco*, escreve Aristóteles:

> Se, em nossas ações, há algum fim que desejamos por ele mesmo e os outros são desejados só por causa dele, e se não escolhemos indefinidamente alguma coisa em vista de uma outra (pois, nesse caso, iríamos ao infinito e nosso desejo seria fútil e vão), é evidente que tal fim só pode ser o bem, o Sumo Bem… Se assim é, devemos abarcar, pelo menos em linhas gerais, a natureza do Sumo Bem e dizer de qual saber ele provém. Consideramos que ele depende da ciência suprema e arquitetônica por excelência. Ora, tal ciência é manifestamente a política, pois é ela que determina, entre os saberes, quais são os necessários para as Cidades e que tipos de saberes cada classe de cidadãos deve possuir… A política se serve das outras ciências práticas e legisla sobre o que é preciso fazer e do que é preciso abster-se; assim sendo, o fim buscado por ela deve englobar os fins de todas as outras, donde se conclui que o fim da política é o bem propriamente humano. Mesmo se houver identidade entre o bem do indivíduo e o da Cidade, é manifestamente uma tarefa muito mais importante e mais perfeita conhecer e salvaguardar o bem da Cidade, pois o bem não é seguramente amável mesmo para um indivíduo, mas é mais belo e mais divino aplicado a uma nação ou à Cidade.

Platão identificara a justiça no indivíduo e a justiça na *polis*. Aristóteles subordina o bem do indivíduo ao Bem Supremo da *polis*. Esse vínculo interno entre ética e política significava que as qualidades das leis e do poder dependiam das qualidades morais dos cidadãos e vice-versa, das qualidades da Cidade dependiam as virtudes dos cidadãos. Somente na Cidade boa e justa os homens poderiam ser bons e justos; e somente homens bons e justos são capazes de instituir uma Cidade boa e justa.

Romanos: a construção do príncipe

Após o primeiro período de sua história política, a época arcaica e lendária dos reis patriarcais, semi-humanos e semidivinos, Roma torna-se uma república aristocrática governada pelos grandes senhores de terras, os patrícios, e pelos representantes eleitos pela plebe, os tribunos da plebe. O poder cabe a uma instituição designada como o Senado e o Povo Romano, que pode, em certas circunstâncias previstas na lei, receber os "homens novos", isto é, os plebeus que, por suas riquezas, casamentos ou feitos militares, passam a fazer parte do grupo governante. Roma é uma república por três motivos principais: 1. o governo está submetido a leis escritas impessoais; 2. a *res publica* (coisa pública) é o solo público romano, distribuído às famílias patrícias, mas pertencentes legalmente a Roma; 3. o governo administra os fundos públicos (recursos econômicos provenientes de impostos, taxas e tributos), usando-os para a construção de estradas, aquedutos, templos, monumentos e novas cidades, e para a manutenção dos exércitos.

No centro do governo estavam dois cônsules, eleitos pelo Senado e pelo Povo Romano, aos quais eram entregues dois poderes: o administrativo (gestão dos fundos e serviços públicos) e o *imperium*, isto é, o poder judiciário e militar. O Senado reservava para si duas autoridades: o conselho dos magistrados e a autoridade moral sobre a religião e a política.

República oligárquica, Roma é uma potência com vocação militar. Em 50 anos, conquista todo o mundo conhecido, com exceção da Índia e da China. Esse feito é obra militar dos cônsules que, como dissemos, foram investidos com o *imperium* (poder judiciário e militar). São *imperadores*.

Pouco a pouco, à medida que Roma se torna uma potência mundial, alguns dos cônsules (Júlio César, Numa, Pompeu) reivindicam mais poder e mais autoridade, que lhes vão sendo concedidos pelo Senado e pelo Povo Romano. Gradualmente, sob a aparência de uma república aristocrática, instala-se uma república monárquica, que se inicia com Júlio César e se consolidará nas mãos de Augusto. Com ele, a monarquia irá perdendo o caráter republicano até substituir o consulado, tornando-se senhorial e instituir-se como Principado. O príncipe é imperador: chefe militar, detentor do poder judiciário, magistrado, senhor das terras do império romano, autoridade suprema.

Essa mudança transparece na teoria política. Embora esta continue afirmando os valores republicanos – importância das leis, do direito e das instituições públicas, particularmente do Senado e Povo Romano – a preocupação dos teóricos estará voltada para a figura do príncipe.

Inspirando-se no governante-filósofo de Platão, os pensadores romanos, como Cícero e Sêneca, produzirão o ideal do príncipe perfeito ou do **Bom Governo**. A nova teoria política mantém a idéia grega de que a comunidade política tem como finalidade a vida boa ou a justiça, identificada com a ordem, harmonia ou

concórdia no interior da Cidade. No entanto, agora, a justiça dependerá das qualidades morais do governante. O príncipe deve ser o modelo das virtudes para a comunidade, pois ela o imitará.

Na verdade, os pensadores romanos viram-se entre duas teorias: a platônica, que pretendia chegar à política legítima e justa educando virtuosamente os governantes; e a aristotélica, que pretendia chegar à política legítima e justa propondo qualidades positivas para as instituições da Cidade, das quais dependiam as virtudes dos cidadãos. Entre as duas, os romanos escolheram a platônica, mas tenderam a dar menor importância à organização política da sociedade (as três classes platônicas) e maior importância à formação do príncipe virtuoso.

O príncipe, como todo ser humano, é passional e racional, porém, diferentemente dos outros humanos, não poderá ceder às paixões, mas apenas à razão. Por isso, deve ser educado para possuir um conjunto de virtudes que são próprias do governante justo, ou seja, as **virtudes principescas**. O verdadeiro *vir* (varão, em latim) possui três séries de *virtutes* ou qualidades morais. A primeira delas é comum a todo homem virtuoso, sendo constituída pelas quatro virtudes cardeais: sabedoria ou prudência, justiça ou eqüidade, coragem e temperança ou moderação. A segunda série constitui o conjunto das virtudes propriamente principescas: honradez ou disposição para manter os princípios em todas as circunstâncias, magnanimidade ou clemência, isto é, capacidade para dar punição justa e para perdoar, e liberalidade, isto é, disposição para colocar sua riqueza a serviço do povo. Finalmente, a terceira série de virtudes refere-se aos objetivos que devem ser almejados pelo príncipe virtuoso: honra, glória e fama.

Cícero insiste em que o verdadeiro príncipe é aquele que nunca se deixa arrastar por paixões que o transformem numa besta. Não pode ter a violência do leão nem a astúcia da raposa, mas deve, em todas as circunstâncias, comportar-se como homem dotado de vontade racional. O príncipe será o Bom Governo se for um Bom Conselho, isto é, sábio, devendo buscar o amor e o respeito dos súditos.

Em contraponto ao Bom Governo, a teoria política ergue o retrato do tirano ou o príncipe vicioso: bestial, intemperante, passional, injusto, covarde, impiedoso, avarento e perdulário, sem honra, fama ou glória, odiado por todos e de todos temeroso. Inseguro e odiado, rodeia-se de soldados, vivendo isolado em fortalezas, temendo a rua e a corte.

A teoria do Bom Governo deposita na **pessoa** do governante a qualidade da política e faz de suas virtudes privadas, virtudes públicas. O príncipe encarna a comunidade e a espelha, sendo por ela imitado tanto na virtude quanto no vício.

O poder teológico-político: o cristianismo

Para compreendermos as teorias políticas cristãs precisamos ter em mente as duas tradições que o cristianismo recebe como herança e sobre as quais elaborará suas próprias idéias: a hebraica e a romana.

Os hebreus, embora tenham conhecido várias modalidades de governo – patriarcas, juízes, reis -, deram ao poder, sob qualquer forma em que fosse exercido, uma marca fundamental irrevogável: o caráter teocrático. Em outras palavras, consideravam eles que o poder, em sua plenitude e verdade, pertence exclusivamente a Deus e que este, por meio dos anjos e dos profetas, elege o dirigente ou os dirigentes. O poder (*kratos*) pertence a Deus (*theos*), donde: teocracia. Além disso, os hebreus se fizeram conhecer não só como Povo de Deus, mas também como Povo da Lei (a lei divina doada a Moisés e codificada por escrito). A legalidade era algo tão profundo que, quando o cristianismo se constitui como nova religião, fala-se na Antiga Lei (a aliança de Deus com o povo, prometida a Noé, Abraão e dada a Moisés) e na Nova Lei (a nova aliança de Deus com o povo, através do messias Jesus).

Do lado romano, o processo que viemos descrevendo acima prosseguiu e, no período em que o cristianismo se expande e se encontra em vias de tornar-se religião oficial do Império Romano, o príncipe já se encontra investido de novos poderes. Sendo Roma senhora do Universo, o imperador romano tenderá a ser visto como senhor do Universo, ocupando o topo da hierarquia do mundo, em cujo centro está Roma, a Cidade Eterna.

Ao imperador – ou ao césar[xvi] – cabe manter a harmonia e a concórdia no mundo, a *pax romana*, garantida pela força das armas. Com isso, o príncipe passou a enfeixar em suas mãos todos os poderes, que antes cabiam ao Senado e Povo Romano, foi sendo sacralizado, à maneira do déspota oriental, até ser considerado divino, sendo-lhe atribuídos poderes que pertenciam a Júpiter: fundador do povo, restaurador da ordem universal e salvador do Universo.

Para cumprir suas tarefas, o poder imperial centralizado e hierarquizado, desenvolve um complexo sistema estatal em que prevalece o poderio dos funcionários imperiais (civis e militares), que se estende como uma rede intrincada de pequenos poderes por todo o território do Império Romano.

A elaboração da teoria política cristã como teologia política resultará da apropriação dessa dupla herança pelo poder eclesiástico.

A instituição eclesiástica

Quando estudamos a ética, vimos que o cristianismo, diferentemente da maioria das religiões antigas, não surge como religião nacional ou de um povo ou de um Estado determinados. No entanto, ele deveria ter sido uma religião nacional, uma vez que Jesus se apresentava como o messias esperado pelo povo judaico. Em outras palavras, se Jesus tivesse sido vitorioso, teria sido capitão, rei e sacerdote,

pois era assim que o messias havia sido imaginado e esperado. Derrotado pela monarquia judaica, que usara o poder do Império Romano para julgá-lo e condená-lo, Jesus ressurge (ressuscita) como figura puramente espiritual, rei de um reino que não é deste mundo. O cristianismo se constitui, portanto, à margem do poder político e contra ele, pois os "reinos deste mundo" serão, pouco a pouco, vistos como obra de Satanás para a perdição do gênero humano.

Separado da ordem política estatal, o cristianismo será organizado de maneira semelhante a outras crenças religiosas não oficiais: tomará a forma de uma seita religiosa. Nessa época, seitas religiosas e correntes filosóficas que não possuíam a *polis* como referência – pois Roma tudo dominava imperialmente – não podiam mais dirigir-se a uma comunidade política determinada, a um povo determinado, e por isso dirigiam-se ao ser humano em geral, sem distinção de nação ou povo.

O poder imperial romano criara, sem o saber, a idéia do homem universal, sem pátria e sem comunidade política. O cristianismo será uma seita religiosa dirigida aos seres humanos em geral, com a promessa de salvação individual eterna. À idéia política da lei escrita e codificada em regras objetivas contrapõe a idéia de lei moral invisível (o dever à obediência a Deus e o amor ao próximo), inscrita pelo Pai no coração de cada um.

Todavia, a seita cristã irá diferenciar-se de outras porque a herança judaica – dos primeiros apóstolos – e romana – dos primeiros padres – conduzirá à idéia de **povo** (de Deus) e de **lei** (de Deus), isto é, a duas idéias **políticas**. A seita cristã é uma **comunidade** cujos membros formam o **povo** de Deus sob a **lei** de Deus. Essa comunidade é feita de iguais – os filhos de Deus redimidos pelo Filho -, que recebem em conjunto a Palavra Sagrada e, pelo batismo e eucaristia, participam da nova lei – a aliança do Pai com seu povo pela mediação do Filho. A comunidade é a *ekklesia*, isto é, a assembléia dos fiéis, a **Igreja**. E esta é designada como reino de Deus. Povo, lei, assembléia e reino: essas palavras indicam, por si mesmas, a vocação política do cristianismo, pois escolhe para referir-se a si mesmo os vocábulos da tradição política judaica e romana.

A *ekklesia* organiza-se a partir de uma autoridade constituída pelo próprio Cristo quando, na última ceia, autoriza os apóstolos a celebrar a eucaristia (o pão e o vinho como símbolos do corpo e sangue do messias) e, no dia de Pentecostes, ordena-lhes que preguem ao mundo inteiro a nova lei e a Boa Nova (o Evangelho).

A autoridade apostólica não se limita a batismo, eucaristia e evangelização. Jesus deu aos apóstolos o poder para ligar os homens a Deus e dele desligá-los, quando lhes disse, através de Pedro: "Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do reino: o que ligares na Terra será ligado no Céu, o que desligares na Terra será desligado no Céu"[xvii]. Está fundada a Igreja como instituição de poder. Esse poder, como se observa, é teocrático, pois sua fonte é o próprio Deus; e é

superior ao poder político temporal, uma vez que este seria puramente humano, frágil e perecível, criado por sedução demoníaca.

A *ekklesia*, comunidade de bons e justos, separada do Estado e do poder imperial, organiza-se com normas e regras que estabelecem hierarquias de autoridade e de poder, formando o que o romano santo Agostinho chamará de *Civitas Dei*, a Cidade de Deus, oposta à Cidade dos Homens, injusta e satânica, isto é, Roma.

Essa instituição eclesiástica conseguirá converter o imperador Constantino, transformará o cristianismo em religião oficial do Império Romano e absorverá a estrutura militar e burocrática do Império em sua própria organização.

O poder teológico-político

O poderio da Igreja cresce à medida que se esfacela e desmorona o Império Romano. Dois motivos levam a esse crescimento: em primeiro lugar, a expansão do próprio cristianismo pela obra da evangelização dos povos, realizada pelos padres nos territórios do Império Romano e para além deles; em segundo lugar, porque o esfacelamento de Roma, do qual resultará, nos séculos seguintes, a formação sócio-econômica conhecida como feudalismo, fragmentou a propriedade da terra (anteriormente, tida como patrimônio de Roma e do imperador) e fez surgirem pequenos poderes locais isolados, de sorte que o único poder centralizado e homogeneamente organizado era o da Igreja.

A Igreja (tanto em Roma quanto em Bizâncio, tanto no Ocidente quanto no Oriente) detém três poderes crescentes, à medida que o Império decai: 1. o poder religioso de ligar os homens a Deus e dele desligá-los; 2. o poder econômico decorrente de grandes propriedades fundiárias acumuladas no correr de vários séculos, seja porque os nobres do Império, ao se converterem, doaram suas terras à instituição eclesiástica, seja porque esta recebera terras como recompensa por serviços prestados aos imperadores; 3. o poder intelectual, porque se torna guardiã e intérprete única dos textos sagrados – a Bíblia – e de todos os textos produzidos pela cultura greco-romana – direito, filosofia, literatura, teatro, manuais de técnicas, etc. Saber ler e escrever tornou-se privilégio exclusivo da instituição eclesiástica. Será a Igreja, portanto, a formuladora das teorias políticas cristãs para os reinos e impérios cristãos. Essas teorias elaborarão a concepção teológico-política do poder, isto é, o vínculo interno entre religião e política.

As teorias teológico-políticas

Na elaboração da teologia política, os teóricos cristãos dispunham de três fontes principais: a Bíblia latina, os códigos dos imperadores romanos, conhecidos como Direito Romano, e as idéias retiradas de algumas poucas obras conhecidas de Platão, Aristóteles e sobretudo Cícero.

De Platão, vinha a idéia da comunidade justa, organizada hierarquicamente e governada por sábios legisladores. De Aristóteles, vinha a idéia de que a

finalidade do poder era a justiça, como bem supremo da comunidade. De Cícero, a idéia do Bom Governo do príncipe virtuoso, espelho para a comunidade. De todos eles, a idéia de que a política era resultado da Natureza e da Razão.

No entanto, essas idéias filosóficas precisavam ser conciliadas com a outra fonte do conhecimento político, a Bíblia. E a conciliação não era fácil, uma vez que a Escritura Sagrada não considera o poder como algo natural e originado da razão, mas proveniente da vontade de Deus, sendo, portanto, teocrático.

A Bíblia, como se sabe, é um conjunto de textos de proveniências, épocas e autores muito diferentes, escritos em várias línguas – hebraico, aramaico, grego, etc. – e formando dois grupos principais, o Antigo e o Novo Testamento. Ao ser traduzida para o latim, os tradutores só dispunham da língua culta romana e dos textos que formavam o chamado Direito Romano. A tradução verteu os diferentes textos para a linguagem latina clássica, fazendo prevalecer a língua jurídica e legal romana, combinando, assim, a forte tradição legalista judaica e a latina. Essa Bíblia latinizada servirá de base para as teorias políticas e fornecerá os critérios para decidir o que aceitar e o que recusar das idéias de Platão, Aristóteles e Cícero, combinando de maneira complexa e, às vezes, pouco aceitável, as concepções filosóficas e as teocráticas.

As teorias do poder teológico-político, embora tenham recebido diferentes formulações no correr da Idade Média, variando conforme as condições históricas exigiam, apresentavam os seguintes pontos em comum:

? o poder é teocrático, isto é, pertence a Deus e dele vem aos homens por ele escolhidos para representá-lo. O fundamento dessa idéia é uma passagem do Antigo Testamento onde se lê: "Todo poder vem do Alto / Por mim reinam os reis e governam os príncipes"[xviii]. O poder é um fator divino ou uma graça divina e o governante não representa os governados, mas representa Deus perante os governados. O regime político é a monarquia teocrática em que o monarca é **rei pela graça de Deus**. A comunidade política se forma pelo **pacto de submissão** dos súditos ao rei;

? o rei traz a lei em seu peito e o que apraz ao rei tem força de lei. O rei é, portanto, a fonte da lei e da justiça – afirma-se que é pai da lei e filho da justiça. Sendo autor da lei e tendo o poder pela graça de Deus, está acima das leis e não pode ser julgado por ninguém, tendo poder absoluto. O fundamento dessa idéia é retirado de um preceito do Direito Romano que afirma: "Ninguém pode dar o que não tem e ninguém pode tirar o que não deu".

Se não foi o povo quem deu o poder ao rei, pois o povo não tem o poder, uma vez que este a Deus pertence, o povo também não pode julgar o rei nem tirar-lhe o poder. Se um rei for tirânico e injusto, nem assim os súditos podem resistir-lhe nem depô-lo, pois ele está no poder pela vontade de Deus, que, para punir os pecados do povo, o faz sofrer sob um tirano. Este é um flagelo de Deus. Porque o

poder vem do alto, porque o rei é pai da lei e está acima dela, e porque os súditos fizeram o pacto de submissão, o rei é intocável;

? o príncipe cristão deve possuir o conjunto das virtudes cristãs – fé, esperança e caridade – e o conjunto das virtudes definidos por Cícero e Sêneca como próprias do Bom Governo. Sendo o espelho da comunidade, em sua pessoa devem estar encarnadas as qualidades cristãs que a comunidade deve imitar.

Mesmo que considere a política algo natural – como dizia Aristóteles e dirão vários teólogos, como são Tomás de Aquino – e mesmo que se considere que a comunidade política é obra da razão – como diziam Platão e Cícero e afirmarão vários teólogos, como Guilherme de Ockham -, ainda assim, a finalidade suprema do poder político, isto é, o bem e a justiça, não são estritamente terrenos ou temporais, mas espirituais. O príncipe é responsável pela finalidade mais alta da política: a salvação eterna de seus súditos;

? a comunidade e o rei formam o **corpo político**: a cabeça é a coroa ou o rei, o peito é a legislação sob a guarda dos magistrados e conselheiros do rei, os membros superiores são os senhores ou barões que formam os exércitos do rei e a ele estão ligados por juramento de fidelidade ou de vassalagem, e os membros inferiores são o povo que trabalha para o sustento do corpo político. A *polis* platônica é, assim, transformada no **corpo político do rei**;

? a hierarquia política e social é considerada ordenada por Deus e natural. O mundo é um *cosmos*, isto é, uma ordem fixa de lugares e funções que cada ser (minerais, vegetais, animais e humanos) ocupa necessariamente e nos quais realiza sua natureza própria. Os seres do *cosmos* estão distribuídos em graus e o grau inferior deve obediência ao superior, submetendo-se a ele.

No caso da comunidade política, a hierarquia obedece aos critérios das funções e da riqueza, formando **ordens** sociais e **corpos** ou corporações que são órgãos do corpo político do rei. Não existe a idéia de indivíduo, mas de ordem ou corporação a que cada um pertence por vontade divina, por natureza e por hereditariedade, ninguém podendo subir ou descer na hierarquia a não ser por vontade expressa do rei. Cada um nasce, vive e morre no mesmo lugar social, transmitindo-o aos descendentes.

Esse papel central que as teorias conferem à idéia de *cosmos* hierárquico responde a três exigências práticas: manter a concepção imperial romana e eclesiástica, manter a concepção teocrática judaica e, sobretudo, oferecer uma garantia teórico-política a uma sociedade fragmentada em propriedades isoladas e espalhadas pelo antigo território do Império para as quais já não existe a referência urbana de Roma;

? no topo da hierarquia encontram-se o papa e o imperador. O primeiro exige o poder espiritual, o segundo, o temporal. Dada a ruralização da vida econômico-social e sua fragmentação, cada região possui um conjunto de senhores que

escolhe um rei entre seus pares, garantindo-lhe – e à sua dinastia – a permanência indefinida no poder. Este só passa a outro rei se o reinante morrer sem herdeiro do sexo masculino, ou se trair seus pares e for por eles deposto, ou se houver uma guerra na qual seja derrotado e o vencedor tenha força para reivindicar o poder régio. A assembléia dos reis subordina-se ao Grande Rei ou imperador da Europa (Sacro Império Romano-Germânico), que possui o poder teocrático, isto é, ele é escolhido por Deus e não pelos outros reis;

? a justiça, finalidade da comunidade cristã, é a hierarquia de submissão e obediência do inferior ao superior, pois é essa a ordem natural criada pela lei divina. A vida temporal é inferior à vida espiritual e por isso a finalidade maior do governante é a salvação da alma imortal de seus súditos, pela qual responderá perante Deus.

Auctoritas e potestas

O vocabulário da política romana distinguia *auctoritas* e *potestas*: a primeira é o poder no sentido pleno, isto é, a autoridade para promulgar as leis e fazer a justiça; a segunda é o poder de fato para administrar coisas e pessoas. A primeira é fundadora da comunidade política; a segunda, a atividade executiva. A vida política cristã, durante toda a Idade Média, viu-se envolvida no conflito entre esses dois poderes, pois é evidente que um deles está subordinado ao outro e que a *potestas* e inferior à *auctoritas*.

No início da Idade Média não há conflito. O papa possui a autoridade espiritual, voltada para a salvação, enquanto os reis possuem a autoridade legal e a potência administrativa temporais. Pouco a pouco, porém, o conflito entre as duas autoridades se instala, expressando-se na chamada **querela das investiduras**.

Padres e bispos são administradores da Igreja no interior dos reinos e do conjunto formado por eles, o Sacro Império Romano-Germânico. Se são administradores, devem ser investidos em seus cargos pelo rei e pelo imperador. Isso significa, porém, que reis e imperadores passam a intervir na autoridade da Igreja e do papa, o que, para ambos, é inaceitável. Os juristas eclesiásticos elaboram uma legislação, o direito canônico, para garantir o poder do papa na investidura de padres e bispos. Essa elaboração, gradualmente, leva à teoria do poder papal como autoridade suprema à qual deve submeter-se o imperador.

As teorias teológico-políticas foram elaboradas para resolver dois conflitos que atravessam toda a Idade Média: o conflito entre o papa e o imperador, de um lado, e entre o imperador e as assembléias dos barões, de outro.

O conflito papa-imperador é conseqüência da concepção teocrática do poder. Se Deus escolhe quem deverá representá-lo, dando o poder ao escolhido, quem é este: o papa ou o imperador?

A primeira solução encontrada, após a querela das investiduras, foi trazida pelos juristas de Carlos Magno, com a teoria da **dupla investidura**: o imperador é

investido no poder temporal pelo papa que o unge e o coroa; o papa recebe do imperador a investidura da espada, isto é, o imperador jura defender e proteger a Igreja, sob a condição de que esta nunca interfira nos assuntos administrativos e militares do império. Assim, o imperador depende do papa para receber o poder político, mas o papa depende do imperador para manter o poder eclesiástico.

O conflito entre o imperador e as assembléias dos barões e reis diz respeito à escolha do imperador. Este conflito revela o problema de uma política fundada em duas fontes antagônicas. De fato, barões e reis invocam a chamada Lei Régia Romana, segundo a qual o governante recebe do povo o poder, sendo, portanto, ocupante eleito do poder. Barões e reis afirmam que são os **instituidores** do imperador. Este, porém, invoca a Bíblia e a origem teocrática do poder, afirmando que seu poder não vem dos barões e reis, mas de Deus.

A solução será trazida pela teoria que distingue entre eleição e unção. O imperador, de fato, é eleito pelos pares para o cargo, mas só terá o poder através da unção com óleos santos – afirma-se que é ungido com o mesmo óleo que ungiu Davi e Salomão – e quem unge o imperador é a Igreja, isto é, o papa.

Como se observa, a teoria da dupla investidura e da distinção entre eleição e unção deixa o imperador à mercê do papa. Para fortalecer o imperador contra o papa, os reis e os barões, é elaborada uma teoria, que, mais tarde, sustentará as teorias da monarquia absoluta por direito divino. Trata-se da teologia política dos dois corpos do rei (isto é, do imperador).

Um rei-pela-graça-de-Deus é a imitação de Jesus Cristo. Jesus possui duas naturezas: a humana, mortal, e a mística ou divina, imortal. Como Jesus, o rei tem dois corpos: um corpo humano, que nasce, vive, adoece, envelhece e morre, e um corpo místico, perene e imortal, seu corpo político. O corpo político do rei não nasce, nem adoece, envelhece ou morre. Por isso, ninguém, a não ser Deus, pode lhe dar esse corpo, e ninguém, a não ser Deus, pode tirar-lhe tal corpo. Não o recebe nem dos barões e reis, nem do papa, e não pode ser-lhe tirado pelos reis, pelos barões ou pelo papa.

O que é o corpo místico-político do rei? A coroa, o cetro, o manto, a espada, o trono, as terras, as leis, os impostos e tributos e seus descendentes ou sua dinastia. Filho da justiça, pai da lei, marido da terra e de tudo o que nela existe, o rei é inviolável e eterno porque é imitação do Cristo e imagem de Deus. Nem eleito nem deposto por ninguém, o poder político do rei o coloca fora e acima da comunidade, tornando-o transcendente a ela.

Em relação ao papa, a teoria dos dois corpos do rei dá ao imperador uma força teológica semelhante àquela que a doação das Chaves do Reino dava ao Vigário de Cristo. Em relação aos reis e barões, a teoria dá ao imperador a inviolabilidade do cargo e, mais do que isso, faz com que seja ele o doador de poder a seus inferiores. Reis e barões terão poder por um favor do imperador, assim como este recebe poder por um favor de Deus.

O dualismo do poder

No final da Idade Média, sobretudo com a retomada das obras de Aristóteles pelos teólogos, haverá um esforço para separar a Cidade de Deus – a Igreja – e a Cidade dos Homens – a comunidade política.

Considera-se que a primeira foi instituída e fundada diretamente por Deus com a doação das Chaves do Reino aos apóstolos, mas a segunda foi instituída ou fundada pela Natureza, que fez o homem um ser racional e um animal político. Sem dúvida, a boa cidade é a cidade dos homens **cristã**, em harmonia com a Cidade de Deus, mas as instituições políticas devem ser consideradas humanas, criadas em concordância com a ordem e a lei naturais, derivadas da lei divina eterna.

Um dos teóricos mais importantes da naturalidade da política é o teólogo são Tomás de Aquino, para quem, sendo o homem um animal social, a sociabilidade natural já existia no Paraíso, antes da queda e da expulsão dos seres humanos. Após o pecado original, os seres humanos não perderam sua natureza sociável e, por isso, naturalmente organizaram-se em comunidades, deram-se leis e instituíram as relações de mando e obediência, criando o poder político.

Diferentemente de santo Agostinho, para quem o pecado tornara o homem perverso e violento, injusto e fundador da Cidade dos Homens, injusta como ele, para são Tomás, os humanos perderam a inocência original, mas não perderam a natureza original que lhes fora dada por Deus. Por esse motivo, neles permaneceu o senso de justiça, entendida como o dever de dar a cada um o que lhe é devido, e com ela fundaram a comunidade política.

A finalidade da comunidade política é a ordem – o inferior deve obedecer ao superior – e a justiça – dar a cada um segundo suas necessidades e méritos. Ordem e justiça definem a comunidade política como o único instrumento humano legítimo para assegurar o **bem comum**.

Na mesma linha de separação entre poder espiritual da Igreja e poder temporal da comunidade política, encontra-se o teólogo inglês Guilherme de Ockham, que, para melhor definir a justiça e o bem comum, introduz a idéia de **direito subjetivo natural**.

Para que a comunidade política possa realizar a justiça, isto é, dar a cada um o que lhe é devido segundo suas necessidades e seus méritos, é preciso que o legislador e o magistrado possuam um critério ou uma medida que defina o justo. Essa medida é o direito subjetivo natural de cada um e de todos os homens como o direito à vida, à consciência e aos bens materiais e espirituais necessários à garantia da vida e da consciência.

Com são Tomás e Ockham, novas idéias são trazidas à teoria política, ainda que continue teológica, isto é, referida à vontade suprema de Deus. Diante da tradição teocrática medieval, são novas as idéias de comunidade política natural, lei

humana política e direito natural dos indivíduos como sujeitos dotados de consciência e de vontade.

Os dois teólogos mantêm a idéia de bom governo do príncipe cristão virtuoso e a de que a monarquia é a forma natural e melhor de governo, a mais adequada para realizar a justiça como bem comum. Conservam também a idéia de hierarquia natural criada pela lei divina eterna e concretizada pela lei natural. Finalmente, introduzem o primeiro esboço do que viria a ser conhecido, com a Reforma Protestante, como o **direito de resistência** dos súditos do tirano.

Os governados não podem depor nem matar o tirano, mas podem resistir a ele, buscando instrumentos legais que contestem sua autoridade, forçando-o a abdicar do poder. Um dos instrumentos legais mais importantes para isso é a idéia de direito subjetivo natural: quando este é violado pelo governante, o governo se torna ilegítimo, o pacto de submissão perde a validade e o governante deve abdicar do poder.

Capítulo 9
As filosofias políticas – 2ª parte

O ideal republicano

À volta dos castelos feudais, durante a Idade Média, formaram-se aldeias ou burgos. Enquanto na sociedade como um todo prevalecia a relação de vassalagem – juramento de fidelidade prestado por um inferior a um superior que prometia proteger o vassalo -, nos burgos, a divisão social do trabalho fez aparecer uma outra organização social, a corporação de ofício. Tecelões, pedreiros, ferreiros, médicos, arquitetos, comerciantes, etc. organizavam-se em confrarias, em que os membros estavam ligados por um juramento de confiança recíproca.

Embora internamente as corporações também fossem hierárquicas, era possível, a partir de regras convencionadas entre seus membros, ascender na hierarquia e, externamente, nas relações com outras corporações, todos eram considerados livres e iguais. As corporações fazem surgir uma nova classe social que, nos séculos seguintes, irá tornar-se economicamente dominante e buscará também o domínio político: a burguesia, nascida nos burgos.

Desde o início do século XV, em certas regiões da Europa, as antigas cidades do Império Romano e as novas cidades surgidas dos burgos medievais entram em desenvolvimento econômico e social. Grandes rotas comerciais tornam poderosas as corporações e as famílias de comerciantes, enquanto o poderio agrário dos barões começa a diminuir.

As cidades estão iniciando o que viria a ser conhecido como capitalismo comercial ou mercantil. Para desenvolvê-lo, não podem continuar submetidas aos padrões, às regras e aos tributos da economia feudal agrária e iniciam lutas por franquias econômicas. As lutas econômicas da burguesia nascente contra a nobreza feudal prosseguem sob a forma de reivindicações políticas: as cidades desejam independência em face de barões, reis, papas e imperadores.

Na Itália, a redescoberta das obras de pensadores, artistas e técnicos da cultura greco-romana, particularmente das antigas teorias políticas, suscitam um ideal político novo: o da liberdade republicana contra o poder teológico-político de papas e imperadores.

Estamos no período conhecido como Renascimento, no qual se espera reencontrar o pensamento, as artes, a ética, as técnicas e a política existentes antes que o saber tivesse sido considerado privilégio da Igreja e os teólogos houvessem adquirido autoridade para decidir o que poderia e o que não poderia

ser pensado, dito e feito. Filósofos, historiadores, dramaturgos, retóricos, tratados de medicina, biologia, arquitetura, matemática, enfim, tudo o que fora criado pela cultura antiga é lido, traduzido, comentado e aplicado.

Esparta, Atenas e Roma são tomadas como exemplos da liberdade republicana. Imitá-las e valorizar a prática política, a *vita activa*, contra o ideal da vida espiritual contemplativa imposto pela Igreja. Fala-se, agora, na liberdade republicana e na vida política como as formas mais altas da dignidade humana.

Nesse ambiente, entre 1513 e 1514, em Florença, é escrita a obra que inaugura o pensamento político moderno: *O príncipe*, de Maquiavel.

Antes de "O príncipe"

Embora diferentes e, muitas vezes, contrárias, as obras políticas medievais e renascentistas operam num mundo cristão. Isso significa que, para todas elas, a relação entre política e religião é um dado de que não podem escapar. É verdade que as teorias medievais são teocráticas, enquanto as renascentistas procuram evitar a idéia de que o poder seria uma graça ou um fator divino; no entanto, embora recusem a teocracia, não podem recusar uma outra idéia cristã, qual seja, a de que o poder político só é legítimo se for justo e só será justo se estiver de acordo com a vontade de Deus e a Providência divina. Assim, elementos de teologia continuam presentes nas formulações teóricas da política.

Se deixarmos de lado as diferenças entre medievais e renascentistas e considerarmos suas obras políticas como **cristãs**, poderemos perceber certos traços comuns a todas elas:

? encontram um fundamento para a política anterior e exterior à própria política. Em outras palavras, para uns, o fundamento da política encontra-se em Deus (seja na vontade divina, que doa o poder aos homens, seja na Providência divina, que favorece o poder de alguns homens); para outros, encontra-se na Natureza, isto é, na ordem natural, que fez o homem um ser naturalmente político; e, para alguns, encontra-se na razão, isto é, na idéia de que existe uma racionalidade que governa o mundo e os homens, torna-os racionais e os faz instituir a vida política. Há, pois, algo – Deus, Natureza ou razão – anterior e exterior à política, servindo de fundamento a ela;

? afirmam que a política é instituição de uma comunidade una e indivisa, cuja finalidade é realizar o bem comum ou justiça. A boa política é feita pela boa comunidade harmoniosa, pacífica e ordeira. Lutas, conflitos e divisões são vistos como perigos, frutos de homens perversos e sediciosos, que devem, a qualquer preço, ser afastados da comunidade e do poder;

? assentam a boa comunidade e a boa política na figura do bom governo, isto é, no príncipe virtuoso e racional, portador da justiça, da harmonia e da indivisão da comunidade;

? classificam os regimes políticos em justos-legítimos e injustos-ilegítimos, colocando a monarquia e a aristocracia hereditárias entre os primeiros e identificando com os segundos o poder obtido por conquista e usurpação, denominando-o tirânico. Este é considerado antinatural, irracional, contrário à vontade de Deus e à justiça, obra de um governante vicioso e perverso.

Em relação à tradição do pensamento político, a obra de Maquiavel é demolidora e revolucionária.

Maquiavélico, maquiavelismo

Estamos acostumados a ouvir as expressões *maquiavélico* e *maquiavelismo*. São usadas quando alguém deseja referir-se tanto à política quanto aos políticos, quanto a certas atitudes das pessoas, mesmo quando não ligadas diretamente a uma ação política (fala-se, por exemplo, num comerciante maquiavélico, numa professora maquiavélica, no maquiavelismo de certos jornais, etc.).

Quando ouvimos ou empregamos essas expressões? Sempre que pretendemos julgar a ação ou a conduta de alguém desleal, hipócrita, fingidor, poderosamente malévolo, que brinca com sentimentos e desejos dos outros, mente-lhes, faz a eles promessas que sabe que não cumprirá, usa a boa-fé alheia em seu próprio proveito.

Falamos num "poder maquiavélico" para nos referirmos a um poder que age secretamente nos bastidores, mantendo suas intenções e finalidades desconhecidas para os cidadãos; que afirma que os fins justificam os meios e usa meios imorais, violentos e perversos para conseguir o que quer; que dá as regras do jogo, mas fica às escondidas, esperando que os jogadores causem a si mesmos sua própria ruína e destruição.

Maquiavélico e *maquiavelismo* fazem pensar em alguém extremamente poderoso e perverso, sedutor e enganador, que sabe levar as pessoas a fazerem exatamente o que ele deseja, mesmo que sejam aniquiladas por isso. Como se nota, *maquiavélico* e *maquiavelismo* correspondem àquilo que, em nossa cultura, é considerado **diabólico**.

Que teria escrito Maquiavel para que gente que nunca leu sua obra e que nem mesmo sabe que existiu, um dia, em Florença, uma pessoa com esse nome, fale em *maquiavélico* e *maquiavelismo*?

A revolução maquiavelista

Diferentemente dos teólogos, que partiam da Bíblia e do Direito Romano para formular teorias políticas, e, diferentemente dos contemporâneos renascentistas, que partiam das obras dos filósofos clássicos para construir suas teorias políticas, Maquiavel parte da experiência real de seu tempo.

Foi diplomata e conselheiro dos governantes de Florença, via as lutas européias de centralização monárquica (França, Inglaterra, Espanha, Portugal), viu a

ascensão da burguesia comercial das grandes cidades e sobretudo viu a fragmentação da Itália, dividida em reinos, ducados, repúblicas e Igreja. A compreensão dessas experiências históricas e a interpretação do sentido delas o conduziram à idéia de que uma nova concepção da sociedade e da política tornara-se necessária, sobretudo para a Itália e para Florença.

Sua obra funda o pensamento político moderno porque busca oferecer respostas novas a uma situação histórica nova, que seus contemporâneos tentavam compreender lendo os autores antigos, deixando escapar a observação dos acontecimentos que ocorriam diante de seus olhos.

Se compararmos o pensamento político de Maquiavel com os quatro pontos nos quais resumimos a tradição política, observaremos por onde passa a ruptura maquiavelista:

1. Maquiavel não admite um fundamento anterior e exterior à política (Deus, Natureza ou razão). Toda Cidade, diz ele em *O príncipe*, está originariamente dividida por dois desejos opostos: o desejo dos grandes de oprimir e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado. Essa divisão evidencia que a Cidade não é uma comunidade homogênea nascida da vontade divina, da ordem natural ou da razão humana. Na realidade, a Cidade é tecida por lutas internas que a obrigam a instituir um pólo superior que possa unificá-la e dar-lhe identidade. Esse pólo é o poder político. Assim, a política nasce das lutas sociais e é obra da própria sociedade para dar a si mesma unidade e identidade. A política resulta da ação social a partir das divisões sociais;

2. Maquiavel não aceita a idéia da boa comunidade política constituída para o bem comum e a justiça. Como vimos, o ponto de partida da política para ele é a divisão social entre os grandes e o povo. A sociedade é originariamente dividida e jamais pode ser vista como uma comunidade una, indivisa, homogênea, voltada para o bem comum. Essa imagem da unidade e da indivisão, diz Maquiavel, é uma máscara com que os grandes recobrem a realidade social para enganar, oprimir e comandar o povo, como se os interesses dos grandes e dos populares fossem os mesmos e todos fossem irmãos e iguais numa bela comunidade.

A finalidade política não é, como diziam os pensadores gregos, romanos e cristãos, a justiça e o bem comum, mas, como sempre souberam os políticos, a **tomada e manutenção do poder**. O verdadeiro príncipe é aquele que sabe tomar e conservar o poder e que, para isso, jamais deve aliar-se aos grandes, pois estes são seus rivais e querem o poder para si, mas deve aliar-se ao povo, que espera do governante a imposição de limites ao desejo de opressão e mando dos grandes. A política não é a lógica racional da justiça e da ética, mas a lógica da força transformada em lógica do poder e da lei;

3. Maquiavel recusa a figura do bom governo encarnada no príncipe virtuoso, portador das virtudes cristãs, das virtudes morais e das virtudes principescas. O príncipe precisa ter *virtu*, mas esta é propriamente política, referindo-se às

qualidades do dirigente para tomar e manter o poder, mesmo que para isso deva usar a violência, a mentira, a astúcia e a força. A tradição afirmava que o governante devia ser amado e respeitado pelos governados. Maquiavel afirma que o príncipe não pode ser odiado.

Isso significa, em primeiro lugar, que deve ser respeitado e temido – o que só é possível se não for odiado. Significa, em segundo lugar, que não precisa ser amado, pois isto o faria um pai para a sociedade e, sabemos, um pai conhece apenas um tipo de poder, o despótico. A virtude política do príncipe aparecerá na qualidade das instituições que soube criar e manter e na capacidade que tiver para enfrentar as ocasiões adversas, isto é, a fortuna ou sorte;

4. Maquiavel não aceita a divisão clássica dos três regimes políticos (monarquia, aristocracia, democracia) e suas formas corruptas ou ilegítimas (tirania, oligarquia, demagogia/anarquia), como não aceita que o regime legítimo seja o hereditário e o ilegítimo, o usurpado por conquista. Qualquer regime político – tenha a forma que tiver e tenha a origem que tiver – poderá ser legítimo ou ilegítimo. O critério de avaliação, ou o valor que mede a legitimidade e a ilegitimidade, é a **liberdade**.

Todo regime político em que o poderio de opressão e comando dos grandes é maior do que o poder do príncipe e esmaga o povo é ilegítimo; caso contrário, é legítimo. Assim, legitimidade e ilegitimidade dependem do modo como as lutas sociais encontram respostas políticas capazes de garantir o único princípio que rege a política: o poder do príncipe deve ser superior ao dos grandes e estar a serviço do povo. O príncipe pode ser monarca hereditário ou por conquista; pode ser todo um povo que conquista, pela força, o poder. Qualquer desses regimes políticos será legítimo se for uma **república** e não despotismo ou tirania, isto é, só é legítimo o regime no qual o poder não está a serviço dos desejos e interesses de um particular ou de um grupo de particulares.

Dissemos que a tradição grega tornara ética e política inseparáveis, que a tradição romana colocara essa identidade da ética e da política na pessoa virtuosa do governante e que a tradição cristã transformara a pessoa política num corpo místico sacralizado que encarnava a vontade de Deus e a comunidade humana. Hereditariedade, personalidade e virtude formavam o centro da política, orientada pela idéia de justiça e bem comum. Esse conjunto de idéias e imagens é demolido por Maquiavel. Um dos aspectos da concepção maquiavelista que melhor revela essa demolição encontra-se na figura do príncipe virtuoso.

Quando estudamos a ética, vimos que a questão central posta pelos filósofos sempre foi: O que está e o que não está em nosso poder? Vimos também que "estar em nosso poder" significava a ação voluntária racional livre, própria da virtude, e "não estar em nosso poder" significava o conjunto de circunstâncias externas que agem sobre nós e determinam nossa vontade e nossa ação. Vimos, ainda, que esse conjunto de circunstâncias que não dependem de nós nem de

nossa vontade foi chamado pela tradição filosófica de *fortuna*. A oposição **virtude-fortuna** jamais abandonou a ética e, como esta surgia inseparável da política, a mesma oposição se fez presente no pensamento político. Neste, o governante virtuoso é aquele cujas virtudes não sucumbem ao poderio da caprichosa e inconstante fortuna.

Maquiavel retoma essa oposição, mas lhe imprime um sentido inteiramente novo. A *virtu* do príncipe não consiste num conjunto fixo de qualidades morais que ele oporá à fortuna, lutando contra ela. A *virtu* é a capacidade do príncipe para ser flexível às circunstâncias, mudando com elas para agarrar e dominar a fortuna. Em outras palavras, um príncipe que agir sempre da mesma maneira e de acordo com os mesmos princípios em todas as circunstâncias fracassará e não terá *virtu* alguma.

Para ser senhor da sorte ou das circunstâncias, deve mudar com elas e, como elas, ser volúvel e inconstante, pois somente assim saberá agarrá-las e vencê-las. Em certas circunstâncias, deverá ser cruel, em outras, generoso; em certas ocasiões deverá mentir, em outras, ser honrado; em certos momentos, deverá ceder à vontade dos outros, em algumas, ser inflexível. O *ethos* ou caráter do príncipe deve variar com as circunstâncias, para que sempre seja senhor delas.

A fortuna, diz Maquiavel, é sempre favorável a quem desejar agarrá-la. Oferece-se como um presente a todo aquele que tiver ousadia para dobrá-la e vencê-la. Assim, em lugar da tradicional oposição entre a constância do caráter virtuoso e a inconstância da fortuna, Maquiavel introduz a virtude política como astúcia e capacidade para adaptar-se às circunstâncias e aos tempos, como ousadia para agarrar a boa ocasião e força para não ser arrastado pelas más.

A lógica política nada tem a ver com as virtudes éticas dos indivíduos em sua vida privada. O que poderia ser imoral do ponto de vista da ética privada pode ser *virtu* política. Em outras palavras, Maquiavel inaugura a idéia de valores políticos medidos pela eficácia prática e pela utilidade social, afastados dos padrões que regulam a moralidade privada dos indivíduos. O *ethos* político e o *ethos* moral são diferentes e não há fraqueza política maior do que o moralismo que mascara a lógica real do poder.

Por ter inaugurado a teoria moderna da lógica do poder como independente da religião, da ética e da ordem natural, Maquiavel só poderia ter sido visto como "maquiavélico". As palavras *maquiavélico* e *maquiavelismo*, criadas no século XVI e conservadas até hoje, exprimem o medo que se tem da política quando esta é simplesmente política, isto é, sem as máscaras da religião, da moral, da razão e da Natureza.

Para o Ocidente cristão do século XVI, o príncipe maquiavelista, não sendo o bom governo sob Deus e a razão, só poderia ser diabólico. À sacralização do poder, feita pela teologia política, só poderia opor-se a demonização. É essa

imagem satânica da política como ação social puramente humana que os termos *maquiavélico* e *maquiavelismo* designam.

O mundo desordenado

A obra de Maquiavel, criticada em toda a parte, atacada por católicos e protestantes, considerada atéia e satânica, tornou-se, porém, a referência obrigatória do pensamento político moderno. A idéia de que a finalidade da política é a tomada e conservação do poder e que este não provém de Deus, nem da razão, nem de uma ordem natural feita de hierarquias fixas exigiu que os governantes justificassem a ocupação do poder. Em alguns casos, como na França e na Prússia, surgirá a teoria do direito divino dos reis, baseada na reformulação jurídica da teologia política do "rei pela graça divina" e dos "dois corpos do rei". Na maioria dos países, porém, a concepção teocrática não foi mantida e, partindo de Maquiavel, os teóricos tiveram que elaborar novas teorias políticas.

Para compreendermos os conceitos que fundarão essas novas teorias precisamos considerar alguns acontecimentos históricos que mudaram a face econômica e social da Europa, entre os séculos XV e XVII.

Já mencionamos, ao tratar do ideal republicano, o novo papel das cidades e da nova classe social – a burguesia – no plano econômico, social e político. Outros fatores, além do crescimento das corporações de ofício e do comércio, são também importantes para o fortalecimento dessa nova classe:

? a decadência e ruína de inúmeras famílias aristocráticas, cujas riquezas foram consumidas nas guerras das Cruzadas contra os árabes e cujas terras ficaram abandonadas porque seus nobres senhores partiram para a guerra e ali morreram sem deixar herdeiros. Outros contraíram dívidas com a coroa para compra de armamentos e pagamentos de exércitos para as Cruzadas, suas terras sendo confiscadas pelo rei para cobrir as dívidas. Os servos da gleba, que trabalhavam nessas propriedades, bem como os camponeses pobres e livres, que as arrendavam em troca de serviços, migravam para as cidades, tornando-se membros das corporações de ofícios ou servos urbanos de famílias nobres que haviam passado a dedicar-se ao comércio;

? a decadência agrária foi acelerada também por uma grande peste que assolou a Europa no final da Idade Média – a chamada peste negra -, que dizimou gente, gado e colheitas, arruinando a nobreza fundiária e causando migrações para as cidades;

? a vida urbana provocou o crescimento de atividades artesanais e, com elas, o desenvolvimento comercial para compra e venda dos produtos, criando especialidades regionais e o intercâmbio comercial em toda a Europa;

? as grandes rotas do comércio com o Oriente, dominadas, primeiro, pelas cidades italianas e, depois, pelos impérios ultramarinos de Portugal, Espanha,

Inglaterra e França, deram origem a um novo tipo de riqueza, o capital, baseado no lucro advindo da exploração do trabalho dos homens pobres e livres que haviam migrado para as cidades e na exploração do trabalho escravo de nativos e negros nas Américas.

Nas cidades, primeiro, e no campo, depois, a miséria e as péssimas condições de trabalho e de vida levam os pobres a revoltas contra os ricos. No campo, tais revoltas foram um dos efeitos da Reforma Protestante, que acusara a Igreja e a nobreza de cometerem o pecado da ambição, explorando e oprimindo os pobres. Nas cidades, as revoltas populares eram também um efeito da Reforma Protestante, que havia declarado a igualdade dos seres humanos, afirmando como principal virtude o trabalho e principal vício a preguiça.

O desenvolvimento econômico das cidades, o surgimento da burguesia comerciante ou mercantil, o crescimento da classe dos trabalhadores pobres, mas livres (isto é, sem laços de servidão com os senhores feudais), a Reforma Protestante que questionara o poder econômico e político da Igreja, as revoltas populares, a guerra entre potências pelo domínio dos mares e dos novos territórios descobertos, a queda de reis e de famílias da nobreza, a ascensão de famílias comerciantes e de novos reis que as favoreciam contra os nobres, todos esses fatos evidenciavam que a idéia cristã, herdada do Império Romano e consolidada pela Igreja Romana, de um mundo constituído naturalmente por hierarquias era uma idéia que não correspondia à realidade.

A nova situação histórica fazia aparecer dois fatos impossíveis de negar:

1. a existência de indivíduos – um burguês e um trabalhador não podiam invocar sangue, família, linhagem e dinastia para explicar por que existiam e por que haviam mudado de posição social, mas só podiam invocar a si mesmos como indivíduos;

2. a existência de conflitos entre indivíduos e grupos de indivíduos pela posse de riquezas, cargos, postos e poderes anulava a imagem da comunidade cristã, una, indivisa e fraterna.

Os teóricos precisavam, portanto, explicar o que eram os indivíduos e por que lutavam mortalmente uns contra os outros, além de precisarem oferecer teorias capazes de solucionar os conflitos e as guerras sociais. Em outras palavras, foram forçados a indagar qual é a origem da sociedade e da política. Por que indivíduos isolados formam uma sociedade? Por que indivíduos independentes aceitam submeter-se ao poder político e às leis?

A resposta a essas duas perguntas conduz às idéias de Estado de Natureza e Estado Civil.

Estado de Natureza, contrato social, Estado Civil

O conceito de Estado de Natureza tem a função de explicar a situação pré-social na qual os indivíduos existem isoladamente. Duas foram as principais concepções do Estado de Natureza:

1. a concepção de Hobbes (no século XVII), segundo a qual, em Estado de Natureza, os indivíduos vivem isolados e em luta permanente, vigorando a guerra de todos contra todos ou "o homem lobo do homem". Nesse estado, reina o medo e, principalmente, o grande medo: o da morte violenta. Para se protegerem uns dos outros, os humanos inventaram as armas e cercaram as terras que ocupavam. Essas duas atitudes são inúteis, pois sempre haverá alguém mais forte que vencerá o mais fraco e ocupará as terras cercadas. A vida não tem garantias; a posse não tem reconhecimento e, portanto, não existe; a única lei é a força do mais forte, que pode tudo quanto tenha força para conquistar e conservar;

2. a concepção de Rousseau (no século XVIII), segundo a qual, em Estado de Natureza, os indivíduos vivem isolados pelas florestas, sobrevivendo com o que a Natureza lhes dá, desconhecendo lutas e comunicando-se pelo gesto, o grito e o canto, numa língua generosa e benevolente. Esse estado de felicidade original, no qual os humanos existem sob a forma do **bom selvagem inocente**, termina quando alguém cerca um terreno e diz: "É meu". A divisão entre o meu e o teu, isto é, a propriedade privada, dá origem ao Estado de Sociedade, que corresponde, agora, ao Estado de Natureza hobbesiano da guerra de todos contra todos.

O Estado de Natureza de Hobbes e o Estado de Sociedade de Rousseau evidenciam uma percepção do social como luta entre fracos e fortes, vigorando a lei da selva ou o poder da força. Para cessar esse estado de vida ameaçador e ameaçado, os humanos decidem passar à sociedade civil, isto é, ao Estado Civil, criando o poder político e as leis.

A passagem do Estado de Natureza à sociedade civil se dá por meio de um **contrato social**, pelo qual os indivíduos renunciam à liberdade natural e à posse natural de bens, riquezas e armas e concordam em transferir a um terceiro – o soberano – o poder para criar e aplicar as leis, tornando-se autoridade política. O contrato social funda a **soberania**.

Como é possível o contrato ou o pacto social? Qual sua legitimidade? Os teóricos invocarão o Direito Romano – "Ninguém pode dar o que não tem e ninguém pode tirar o que não deu" – e a Lei Régia romana – "O poder é conferido ao soberano pelo povo" – para legitimar a teoria do contrato ou do pacto social.

Parte-se do conceito de **direito natural**: por natureza, todo indivíduo tem direito à vida, ao que é necessário à sobrevivência de seu corpo, e à liberdade. Por natureza, todos são livres, ainda que, por natureza, uns sejam mais fortes e outros mais fracos. Um contrato ou um pacto, dizia a teoria jurídica romana, só tem

validade se as partes contratantes forem livres e iguais e se voluntária e livremente derem seu consentimento ao que está sendo pactuado.

A teoria do direito natural garante essas duas condições para validar o contrato social ou o pacto político. Se as partes contratantes possuem os mesmos direitos naturais e são livres, possuem o direito e o poder para transferir a liberdade a um terceiro; e se consentem voluntária e livremente nisso, então dão ao soberano algo que possuem, legitimando o poder da soberania. Assim, por direito natural, os indivíduos formam a vontade livre da sociedade, voluntariamente fazem um pacto ou contrato e transferem ao soberano o poder para dirigi-los.

Para Hobbes, os homens reunidos numa **multidão** de indivíduos, pelo pacto, passam a constituir um **corpo político**, uma pessoa artificial criada pela ação humana e que se chama Estado. Para Rousseau, os indivíduos naturais são pessoas morais, que, pelo pacto, criam a **vontade geral** como corpo moral coletivo ou Estado.

A teoria do direito natural e do contrato evidencia uma inovação de grande importância: o pensamento político já não fala em comunidade, mas em sociedade. A idéia de comunidade pressupõe um grupo humano uno, homogêneo, indiviso, compartilhando os mesmos bens, as mesmas crenças e idéias, os mesmos costumes e possuindo um destino comum. A idéia de sociedade, ao contrário, pressupõe a existência de indivíduos independentes e isolados, dotados de direitos naturais e individuais, que decidem, por um ato voluntário, tornarem-se sócios ou associados para vantagem recíproca e por interesses recíprocos. A comunidade é a idéia de uma coletividade natural ou divina; a sociedade, a de uma coletividade voluntária, histórica e humana.

A sociedade civil é o Estado propriamente dito. Trata-se da sociedade vivendo sob o **direito civil**, isto é, sob as leis promulgadas e aplicadas pelo soberano. Feito o pacto ou o contrato, os contratantes transferiram o direito natural ao soberano e com isso o autorizam a transformá-lo em direito civil ou direito positivo, garantindo a vida, a liberdade e a propriedade privada dos governados. Estes transferiram ao soberano o direito exclusivo ao uso da força e da violência, da vingança contra os crimes, da regulamentação dos contratos econômicos, isto é, a instituição jurídica da propriedade privada, e de outros contratos sociais (como, por exemplo, o casamento civil, a legislação sobre a herança, etc.).

Quem é o soberano? Hobbes e Rousseau diferem na resposta a essa pergunta.

Para Hobbes, o soberano pode ser um rei, um grupo de aristocratas ou uma assembléia democrática. O fundamental não é o número de governantes, mas a determinação de quem possui o poder ou a soberania. Esta pertence de modo absoluto ao Estado, que, por meio das instituições públicas, tem o poder para promulgar e aplicar as leis, definir e garantir a propriedade privada e exigir obediência incondicional dos governados, desde que respeite dois direitos naturais intransferíveis: o direito à vida e à paz, pois foi por eles que o soberano

foi criado. O soberano detém a espada e a lei; os governados, a vida e a propriedade dos bens.

Para Rousseau, o soberano é o povo, entendido como vontade geral, pessoa moral coletiva livre e corpo político de cidadãos. Os indivíduos, pelo contrato, criaram-se a si mesmos como povo e é a este que transferem os direitos naturais para que sejam transformados em direitos civis. Assim sendo, o governante não é o soberano, mas o **representante** da soberania popular. Os indivíduos aceitam perder a liberdade civil; aceitam perder a posse natural para ganhar a individualidade civil, isto é, a cidadania. Enquanto criam a soberania e nela se fazem representar, são cidadãos. Enquanto se submetem às leis e à autoridade do governante que os representa chamam-se súditos. São, pois, cidadãos do Estado e súditos das leis.

A teoria liberal

No pensamento político de Hobbes e Rousseau, a propriedade privada não é um direito natural, mas civil. Em outras palavras, mesmo que no Estado de Natureza (em Hobbes) e no Estado de Sociedade (em Rousseau) os indivíduos se apossem de terras e bens, essa posse é o mesmo que nada, pois não existem leis para garanti-las. A propriedade privada é, portanto, um efeito do contrato social e um decreto do soberano. Essa teoria, porém, não era suficiente para a burguesia em ascensão.

De fato, embora o capitalismo estivesse em vias de consolidação e o poderio econômico da burguesia fosse inconteste, o regime político permanecia monárquico e o poderio político e o prestígio social da nobreza também permaneciam. Para enfrentá-los em igualdade de condições, a burguesia precisava de uma teoria que lhe desse legitimidade tão grande ou maior do que o sangue e a hereditariedade davam à realeza e à nobreza. Essa teoria será a da propriedade privada como direito natural e sua primeira formulação coerente será feita pelo filósofo inglês Locke, no final do século XVII e início do século XVIII.

Locke parte da definição do direito natural como direito à vida, à liberdade e aos bens necessários para a conservação de ambas. Esses bens são conseguidos pelo trabalho.

Como fazer do trabalho o legitimador da propriedade privada enquanto direito natural?

Deus, escreve Locke, é um artífice, um obreiro, arquiteto e engenheiro que fez uma obra: o mundo. Este, como obra do trabalhador divino, a ele pertence. É seu domínio e sua propriedade. Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, deu-lhe o mundo para que nele reinasse e, ao expulsá-lo do Paraíso, não lhe retirou o domínio do mundo, mas lhe disse que o teria com o suor de seu rosto. Por todos esses motivos, Deus instituiu, no momento da criação do mundo e do

homem, o direito à propriedade privada como fruto legítimo do trabalho. Por isso, de origem divina, ela é um direito natural.

O Estado existe a partir do contrato social. Tem as funções que Hobbes lhe atribui, mas sua principal finalidade é garantir o direito natural de propriedade.

Dessa maneira, a burguesia se vê inteiramente legitimada perante a realeza e a nobreza e, mais do que isso, surge como superior a elas, uma vez que o burguês acredita que é proprietário graças ao seu próprio trabalho, enquanto reis e nobres são parasitas da sociedade.

O burguês não se reconhece apenas como superior social e moralmente aos nobres, mas também como superior aos pobres. De fato, se Deus fez todos os homens iguais, se a todos deu a missão de trabalhar e a todos concedeu o direito à propriedade privada, então, os pobres, isto é, os trabalhadores que não conseguem tornar-se proprietários privados, são culpados por sua condição inferior. São pobres, não são proprietários e são obrigados a trabalhar para outros seja porque são perdulários, gastando o salário em vez de acumulá-lo para adquirir propriedades, ou são preguiçosos e não trabalham o suficiente para conseguir uma propriedade.

Se a função do Estado não é a de criar ou instituir a propriedade privada, mas de garanti-la e defendê-la contra a nobreza e os pobres, qual é o poder do soberano?

A teoria liberal, primeiro com Locke, depois com os realizadores da independência norte-americana e da Revolução Francesa, e finalmente, no século passado, com pensadores como Max Weber, dirão que a função do Estado é tríplice:

1. por meio das leis e do uso legal da violência (exército e polícia), garantir o direito natural de propriedade, sem interferir na vida econômica, pois, não tendo instituído a propriedade, o Estado não tem poder para nela interferir. Donde a idéia de **liberalismo**, isto é, o Estado deve respeitar a liberdade econômica dos proprietários privados, deixando que façam as regras e as normas das atividades econômicas;

2. visto que os proprietários privados são capazes de estabelecer as regras e as normas da vida econômica ou do mercado, entre o Estado e o indivíduo intercala-se uma esfera social, a sociedade civil, sobre a qual o Estado não tem poder instituinte, mas apenas a função de garantidor e de árbitro dos conflitos nela existentes. O Estado tem a função de arbitrar, por meio das leis e da força, os conflitos da sociedade civil;

3. o Estado tem o direito de legislar, permitir e proibir tudo quanto pertença à esfera da vida pública, mas não tem o direito de intervir sobre a consciência dos governados. O Estado deve garantir a liberdade de consciência, isto é, a liberdade de pensamento de todos os governados e só poderá exercer censura nos casos em que se emitam opiniões sediciosas que ponham em risco o próprio Estado.

Na Inglaterra, o liberalismo se consolida em 1688, com a chamada Revolução Gloriosa. No restante da Europa, será preciso aguardar a Revolução Francesa de 1789. Nos Estados Unidos, consolida-se em 1776, com a luta pela independência.

Liberalismo e fim do Antigo Regime

As idéias políticas liberais têm como pano de fundo a luta contra as monarquias absolutas por direito divino dos reis, derivadas da concepção teocrática do poder. O liberalismo consolida-se com os acontecimentos de 1789, na França, isto é, com a Revolução Francesa, que derrubou o **Antigo Regime**.

Antigo, em primeiro lugar, porque politicamente teocrático e absolutista. Antigo, em segundo lugar, porque socialmente fundado na idéia de hierarquia divina, natural e social e na organização feudal, baseada no pacto de submissão dos vassalos ou súditos ao senhor.

Com as idéias de direito natural dos indivíduos e de sociedade civil (relações entre indivíduos livres e iguais por natureza), quebra-se a idéia de hierarquia. Com a idéia de contrato social (passagem da idéia de pacto de submissão à de pacto social entre indivíduos livres e iguais) quebra-se a idéia da origem divina do poder e da justiça fundada nas virtudes do bom governante.

O término do Antigo Regime se consuma quando a teoria política consagra a propriedade privada como direito natural dos indivíduos, desfazendo a imagem do rei como marido da terra, senhor dos bens e riquezas do reino, decidindo segundo sua vontade e seu capricho quanto a impostos, tributos e taxas. A propriedade ou é individual e privada, ou é estatal e pública, jamais patrimônio pessoal do monarca. O poder tem a forma de um Estado republicano impessoal porque a decisão sobre impostos, tributos e taxas é tomada por um parlamento – o poder legislativo -, constituído pelos representantes dos proprietários privados.

As teorias políticas liberais afirmam, portanto, que o indivíduo é a origem e o destinatário do poder político, nascido de um contrato social voluntário, no qual os contratantes cedem poderes, mas não cedem sua individualidade (vida, liberdade e propriedade). O indivíduo é o cidadão.

Afirmam também a existência de uma esfera de relações sociais separadas da vida privada e da vida política, a sociedade civil organizada, onde proprietários privados e trabalhadores criam suas organizações de classes, realizam contratos, disputam interesses e posições, sem que o Estado possa aí intervir, a não ser que uma das partes lhe peça para arbitrar os conflitos ou que uma das partes aja de modo que pareça perigoso para a manutenção da própria sociedade.

Afirmam o caráter republicano do poder, isto é, o Estado é o poder público e nele os interesses dos proprietários devem estar representados por meio do parlamento e do poder judiciário, os representantes devendo ser eleitos por seus pares. Quanto ao poder executivo, em caso de monarquia, pode ser hereditário, mas o rei está submetido às leis como os demais súditos. Em caso de democracia, será

eleito por voto censitário, isto é, são eleitores ou cidadãos plenos apenas os que possuírem uma certa renda ou riqueza.

O Estado, através da lei e da força, tem o poder para dominar – exigir obediência – e para reprimir – punir o que a lei defina como crime. Seu papel é a **garantia da ordem pública**, tal como definida pelos proprietários privados e seus representantes.

A cidadania liberal

O Estado liberal se apresenta como **república representativa** constituída de três poderes: o executivo (encarregado da administração dos negócios e serviços públicos), o legislativo (parlamento encarregado de instituir as leis) e o judiciário (magistraturas de profissionais do direito, encarregados de aplicar as leis). Possui um corpo de militares profissionais que formam as forças armadas – exército e polícia -, encarregadas da ordem interna e da defesa (ou ataque) externo. Possui também um corpo de servidores ou funcionários públicos, que formam a burocracia, encarregada de cumprir as decisões dos três poderes perante os cidadãos.

O Estado liberal julgava inconcebível que um não-proprietário pudesse ocupar um cargo de representante num dos três poderes. Ao afirmar que os cidadãos eram os homens livres e independentes, queriam dizer com isso que eram dependentes e não-livres os que não possuíssem propriedade privada. Estavam excluídos do poder político, portanto, os trabalhadores e as mulheres, isto é, a maioria da sociedade.

Lutas populares intensas, desde o século XVIII até nossos dias, forçaram o Estado liberal a tornar-se uma **democracia representativa**, ampliando a cidadania política. Com exceção dos Estados Unidos, onde os trabalhadores brancos foram considerados cidadãos desde o século XVIII, nos demais países a cidadania plena e o sufrágio universal só vieram a existir completamente no século XX, como conclusão de um longo processo em que a cidadania foi sendo concedida por etapas.

Não menos espantoso é o fato de que em duas das maiores potências mundiais, Inglaterra e França, as mulheres só alcançaram plena cidadania em 1946, após a Segunda Guerra Mundial. Pode-se avaliar como foi dura, penosa e lenta essa conquista popular, considerando-se que, por exemplo, os negros do sul dos Estados Unidos só se tornaram cidadãos nos anos 60 do século passado. Também é importante lembrar que em países da América Latina, sob a democracia liberal, os índios ficaram excluídos da cidadania e que os negros da África do Sul votaram pela primeira vez em 1994. As lutas indígenas, em nosso continente, e as africanas continuam até nossos dias[xix].

A idéia de revolução

A política liberal foi o resultado de acontecimentos econômicos e sociais que impuseram mudanças na concepção do poder do Estado, considerado instituído pelo consentimento dos indivíduos através do contrato social. Tais acontecimentos ficaram conhecidos com o nome de **revoluções burguesas**, isto é, mudanças na estrutura econômica, na sociedade e na política, efetuadas por uma nova classe social, a burguesia.

O uso da palavra *revolução* para designar tais mudanças é curioso. De fato, essa palavra provém do vocabulário da astronomia, significando o movimento circular completo que um astro realiza ao voltar ao seu ponto de partida. Uma revolução se efetua quando o movimento total de um astro faz coincidirem seu ponto de partida e seu ponto de chegada. *Revolução* designa movimento circular cíclico, isto é, repetição contínua de um mesmo percurso.

Como entender que essa palavra tenha entrado para o vocabulário político significando mudanças e alterações profundas nas relações sociais e no poder? Como entender que, em vez de significar retorno circular e cíclico ao ponto de partida, signifique exatamente o contrário, isto é, percurso rumo ao tempo novo e à sociedade nova?

Para responder a essas perguntas precisamos examinar um pouco mais de perto as revoluções burguesas, isto é, a Revolução Inglesa de 1644, a Revolução Norte-Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789.

Embora em todas elas o resultado tenha sido o mesmo, qual seja, a subida e consolidação política da burguesia como classe dominante, nas três houve o que um historiador denominou de "revolução na revolução", indicando com isso a existência de um movimento popular radical ou a face democrática e igualitária da revolução, derrotada pela revolução burguesa. Em outras palavras, nas três revoluções, a burguesia pretendeu e conseguiu derrotar a realeza e a nobreza, passou a dominar o Estado e julgou com isso terminada a tarefa das mudanças, enquanto as classes populares, que participaram daquela vitória, desejavam muito mais: desejavam instituir uma sociedade inteiramente nova, justa, livre e feliz.

Ora, as classes populares não possuíam teorias políticas de tipo filosófico e científico. Para explicar o mundo em que viviam e o mundo que desejavam dispunham de uma única fonte: a Bíblia. Através da religião, possuíam duas referências de justiça e felicidade: a imagem do Paraíso terrestre (no Antigo Testamento) e o Reino de Deus na Terra ou Nova Jerusalém (no Novo Testamento) que restauraria o Paraíso depois que Cristo viesse ao mundo pela segunda vez e, no fim dos tempos ou tempo do fim, derrotasse para sempre o Mal. As classes populares revolucionárias dispunham, portanto, de um imaginário messiânico e milenarista (milenarista porque o Reino de Deus na Terra duraria mil anos de felicidade, abundância e justiça).

Ao lutarem politicamente, as classes populares olhavam para o passado (o ponto de partida dos homens no Paraíso) e para o futuro (o ponto de chegada dos homens na Nova Jerusalém). Olhavam para o tempo futuro e novo – a sociedade dos justos na Terra -, que seria a restituição ou restauração do tempo passado original – o Paraíso. Porque o ponto de chegada e o ponto de partida do movimento político coincidiam com a existência da justiça e da felicidade, o futuro e o passado se encontravam, fechando o ciclo e o círculo da existência humana, graças à ação do presente. Por isso, designaram os acontecimentos de que eram os sujeitos e protagonistas com a palavra *revolução*.

Se compararmos os movimentos revolucionários dos séculos XVII e XVIII com a teoria política liberal, notaremos uma diferença importante entre eles.

De fato, as teorias liberais separam o Estado e a sociedade civil. O primeiro aparece como instância impessoal de dominação (impõe obediência), de estabelecimento e aplicação das leis, como garantidor da ordem através do uso legal da violência para punir todo o crime definido pelas leis, e como árbitro dos conflitos sociais. A sociedade civil, por seu turno, aparece como um conjunto de relações sociais diversificadas entre classes e grupos sociais, cujos interesses e direitos podem coincidir ou opor-se. Nela existem as relações econômicas de produção, distribuição, acumulação de riquezas e consumo de produtos que circulam através do mercado.

O centro da sociedade civil é a propriedade privada, que diferencia indivíduos, grupos e classes sociais, e o centro do Estado é a garantia dessa propriedade, sem contudo mesclar política e sociedade. O coração do liberalismo é a diferença e a distância entre Estado e sociedade.

Ora, as revoluções, e sobretudo a face popular das revoluções, operam exatamente com a indistinção entre Estado e sociedade, entre ação política e relações sociais. As revoluções pretendem derrubar o poder existente ou o Estado porque o percebem como responsável ou cúmplice das desigualdades e injustiças existentes na sociedade. Em outras palavras, a percepção de injustiças sociais leva às ações políticas. Uma revolução pode começar como luta social que desemboca na luta política contra o poder ou pode começar como luta política que desemboca na luta por uma outra sociedade.

Eis por que, em todas as revoluções burguesas, vemos sempre acontecer o mesmo processo: a burguesia estimula a participação popular, porque precisa que a sociedade toda lute contra o poder existente; conseguida a mudança política, com a passagem do poder da monarquia à república, a burguesia considera a revolução terminada; as classes populares, porém, a prosseguem, pois aspiram ao poder democrático e desejam mudanças sociais; a burguesia vitoriosa passa a reprimir as classes populares revolucionárias, desarma o povo que ela própria armara, prende, tortura e mata os chefes populares e encerra, pela força, o

processo revolucionário, garantindo, com o liberalismo, a separação entre Estado e sociedade.

Significado político das revoluções

Uma revolução, seja ela burguesa ou popular, possui um significado político da mais alta importância, porque desvenda a estrutura e a organização da sociedade e do Estado. Ela evidencia:

? a divisão social e política, sob a forma de uma polarização entre um alto opressor e um baixo oprimido;

? a percepção do alto pelo baixo da sociedade como um poder que não é natural nem necessário, mas resultado de uma ação humana e, como tal, pode ser derrubado e reconstruído de outra maneira;

? a compreensão de que os agentes sociais são sujeitos políticos e, como tais, dotados de **direitos**. A consciência dos direitos faz com que os sujeitos sóciopolíticos exijam reconhecimento e garantia de seus direitos pela sociedade e pelo poder político. Eis por que toda revolução culmina numa declaração pública conhecida como Declaração Universal dos Direitos dos Cidadãos;

? pela via da declaração dos direitos, uma revolução repõe a relação entre poder político e justiça social, mas com uma novidade própria do mundo moderno, pois a justiça não depende mais da figura do bom governo do príncipe virtuoso, e sim de instituições públicas que satisfaçam à demanda dos cidadãos ao Estado. Cabe ao novo poder político criar instituições que possam satisfazer e garantir a luta revolucionária por direitos.

As revoluções sociais

Acabamos de ver que as revoluções modernas possuem duas faces: a face burguesa liberal (a revolução é política, visando à tomada do poder e à instituição do Estado como república e órgão separado da sociedade civil) e a face popular (a revolução é política **e** social, visando à criação de direitos e à instituição do poder democrático que garanta uma nova sociedade justa e feliz).

Vimos também que, nas revoluções modernas, a face popular é sufocada pela face liberal, embora esta última seja obrigada a introduzir e garantir alguns direitos políticos e sociais para o povo, de modo a conseguir manter a ordem e evitar a explosão contínua de revoltas populares.

A face popular vencida não desaparece. Ressurge periodicamente em lutas isoladas por melhores condições de vida, de trabalho, de salários e com reivindicações isoladas de participação política. Essa face popular tende a crescer e manifestar-se em novas revoluções (derrotadas) durante todo o século XIX, à medida que se desenvolve o capitalismo industrial e as classes populares se tornam uma classe social de perfil muito definido: os proletários ou trabalhadores industriais.

Correspondendo à emergência e à definição da classe trabalhadora proletária e à sua ação política em revoluções populares de caráter político-social, surgem novas teorias políticas: as várias **teorias socialistas**.

As teorias socialistas tomam o proletariado como sujeito político e histórico e procuram figurar uma nova sociedade e uma nova política na qual a exploração dos trabalhadores, a dominação política a que estão submetidos e as exclusões sociais e culturais a que são forçados deixem de existir. Porque seu sujeito político são os trabalhadores, essas teorias políticas tendem a figurar a sociedade futura como igualitária, feita de abundância, justiça e felicidade. Como percebem a cumplicidade entre o Estado e a classe economicamente dominante, julgam que a existência do primeiro se deve apenas às necessidades econômicas da burguesia e por isso afirmam que, na sociedade futura, quando não haverá divisão social de classes nem desigualdades, a política não dependerá do Estado. São, portanto, teorias antiestatais, que apostam na capacidade de autogoverno ou de autogestão da sociedade.

Capítulo 10
A política contra a servidão voluntária

A tradição libertária

As teorias socialistas modernas são herdeiras da tradição libertária, isto é, das lutas sociais e políticas populares por liberdade e justiça contra a opressão dos poderosos.

Nessa tradição encontram-se as revoltas camponesas e dos artesãos do final da Idade Média, do início da Reforma Protestante e da Revolução Inglesa de 1644. Essas revoltas são conhecidas como **milenaristas**, pois, como vimos, as classes populares possuem como referencial para compreender e julgar a política as imagens bíblicas do Paraíso, da Nova Jerusalém e do tempo do fim, quando o Bem vencerá perpetuamente o Mal, instaurando o Reino dos Mil Anos de felicidade e justiça. Na Revolução Inglesa, os pobres tinham certeza de que chegara o tempo do fim e se aproximava o milênio. Viam os sinais do fim: fome, peste, guerras, eclipses, cometas, prodígios inexplicáveis, que anunciavam a vinda do Anti-Cristo e exigiam que fosse combatido pelos justos e bons.

Em geral, o Anti-Cristo era identificado à pessoa de um governante tirânico: papas, reis, imperadores. Contra ele, os pobres se reuniam em comunidades igualitárias, armavam-se e partiam para a luta, pois deveriam preparar o mundo para a chegada triunfal de Cristo, que venceria definitivamente o Anti-Cristo. A esperança milenarista sempre viu a luta política como conflagração cósmica entre a luz e a treva, o justo e o injusto, o bem e o mal.

Também na tradição libertária encontra-se a obra de um jovem filósofo francês, La Boétie, escrita no século XVI, depois da derrota popular contra os exércitos e fiscais do rei, que vinham cobrar um novo imposto sobre o sal. La Boétie indaga como é possível que burgos inteiros, cidades inteiras, nações inteiras se submetam à vontade de um só, em geral o mais covarde e temeroso de todos. De onde **um só** tira o poder para esmagar **todos** os outros?

Duas são as respostas. Na primeira, La Boétie mostra que não é por medo que obedecemos à vontade de um só, mas porque desejamos a tirania. Como explicar que o tirano, cujo corpo é igual ao nosso, tenha crescido tanto, com mil olhos e mil ouvidos para nos espionar, mil bocas para nos enganar, mil mãos para nos esganar, mil pés para nos pisotear? Quem lhe deu os olhos e os ouvidos dos espiões, as bocas dos magistrados, as mãos e os pés dos soldados? O próprio povo.

A sociedade é como uma imensa pirâmide de tiranetes que se esmagam uns aos outros: o corpo do tirano é formado pelos seis que o aconselham, pelos sessenta que protegem os seis, pelos seiscentos que defendem os sessenta, pelos seis mil que servem aos seiscentos e pelos seis milhões que obedecem aos seis mil, na esperança de conseguir o poder para mandar em outros. A primeira resposta nos diz que o poder de um só sobre todos foi dado ao tirano por nosso desejo de sermos tiranos também.

A segunda resposta, porém, vai mais fundo. La Boétie indaga: De onde vem o próprio desejo de tirania? Do desejo de ter bens e riquezas, do desejo de ser proprietário. Mas de onde vem esse desejo de **ter**, de **posse**? Do desprezo pela liberdade. Se desejássemos verdadeiramente a liberdade, jamais a trocaríamos pela posse de bens, que nos escravizam aos outros e nos submetem à vontade dos mais fortes e tiranos.

Ao trocar o direito à liberdade pelo desejo de posses, aceitamos algo terrível: a **servidão voluntária**. Não somos obrigados a obedecer ao tirano e aos seus representantes, mas **desejamos voluntariamente servi-los** porque deles esperamos bens e a garantia de nossas posses. Usamos nossa liberdade para nos tornarmos servos.

Como derrubar um tirano e reconquistar a liberdade?

A resposta de La Boétie é espantosa: basta não dar ao tirano o que ele pede e exige. Não é preciso tomar das armas e fazer-lhe a guerra. Basta que não seja dado o que este deseja e será derrubado. Que quer ele? Nossa consciência e nossa liberdade, sob o desejo de posses e de mando. Se não trocarmos nossa consciência pela posse de bens e se não trocarmos nossa liberdade pelo desejo de mando, nada daremos ao tirano e, sem poder, ele cairá como um ídolo de barro.

Das lutas populares e das tradições libertárias nascem as teorias socialistas modernas.

As teorias socialistas

São três as principais correntes socialistas modernas. Vejamos, a seguir, o que cada uma defende.

Socialismo utópico

Essa corrente socialista vê a classe trabalhadora como despossuída, oprimida e geradora da riqueza social sem dela desfrutar. Para ela, os teóricos imaginam uma nova sociedade onde não existam a propriedade privada, o lucro dos capitalistas, a exploração do trabalho e a desigualdade econômica, social e política. Imaginam novas cidades, organizadas em grandes cooperativas geridas pelos trabalhadores e nas quais haja escola para todos, liberdade de pensamento e de expressão, igualdade de direitos sociais (moradia, alimentação, transporte, saúde), abundância e felicidade.

As cidades são comunidades de pessoas livres e iguais que se autogovernam. Por serem cidades perfeitas, que não existem em parte alguma, mas que serão criadas pela vontade livre dos despossuídos, diz-se que são cidades utópicas e as teorias que as criaram são chamadas de **utopias**[xx]. Os principais socialistas utópicos foram os franceses Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Louis Blanc e Banqui, e o inglês Owen.

Anarquismo

O principal teórico dessa corrente socialista foi o russo Bakunin, inspirado nas idéias socialistas de Proudhon. Seu ponto de partida é a crítica do individualismo burguês e do Estado liberal, considerado autoritário e antinatural. Como Rousseau, os anarquistas acreditam na liberdade natural e na bondade natural dos seres humanos e em sua capacidade para viver felizes em comunidades, atribuindo a origem da sociedade (os indivíduos isolados e em luta) à propriedade privada e à exploração do trabalho, e a origem do Estado ao poder dos mais fortes (os proprietários privados) sobre os fracos (os trabalhadores).

Contra o artificialismo da sociedade e do Estado, propõem o retorno à vida em comunidades autogovernadas, sem a menor hierarquia e sem nenhuma autoridade com poder de mando e direção. Afirmam dois grandes valores: a liberdade e a responsabilidade, em cujo nome propõem a descentralização social e política, a participação direta de todos nas decisões da comunidade, a formação de organizações de bairro, de fábrica, de educação, moradia, saúde, transporte, etc. Propõem também que essas organizações comunitárias participativas formem federações nacionais e internacionais para a tomada de decisões globais, evitando, porém, a forma parlamentar de representação e garantindo a democracia direta.

As comunidades e as organizações comunitárias enviam delegados às federações. Os delegados são eleitos para um mandato referente exclusivamente ao assunto que será tratado pela assembléia da federação; terminada a assembléia, o mandato também termina, de sorte que não há representantes permanentes. Visto que o delegado possui um mandato para expor e defender perante a federação as opiniões e decisões de sua comunidade, se não cumprir o que lhe foi delegado, seu mandato será revogado e um outro delegado eleito.

Como se observa, os anarquistas procuram impedir o surgimento de aparelhos de poder que conduzam à formação do Estado. Recusam, por isso, a existência de exércitos profissionais e defendem a tese do povo armado ou das milícias populares, que se formam numa emergência e se dissolvem tão logo o problema tenha sido resolvido. Consideram o Estado nacional obra do autoritarismo e da opressão capitalista e, por isso, contra ele, defendem o internacionalismo sem fronteiras, pois “só o capital tem pátria” e os trabalhadores são “cidadãos do mundo”.

Os anarquistas são conhecidos como **libertários**, pois lutam contra todas as formas de autoridade e de autoritarismo. Além de Bakunin, outros importantes anarquistas foram: Kropotkin, Ema Goldman, Tolstoi, Malatesta e George Orwell, autor do livro *1984*[xxi].

Comunismo ou socialismo científico

Crítico não só do Estado liberal, mas também do socialismo utópico e do anarquismo. Encontra-se desenvolvido nas obras de Marx e Engels.

A perspectiva marxista

Com a obra de Marx, estamos colocados diante de um acontecimento comparável apenas ao de Maquiavel. Embora suas teorias sejam completamente diferentes, pois respondem a experiências históricas e a problemas diferentes, ambos representam uma mudança decisiva no modo de conceber a política e a relação entre sociedade e poder. Maquiavel desmistificou a teologia política e o republicanismo italiano, que simplesmente pretendia imitar gregos e romanos. Marx desmistificou a política liberal.

Marx parte da crítica da economia política.

A expressão *economia política* é curiosa. Com efeito, a palavra *economia* vem do grego, *oikonomia*, composta de dois vocábulos, *oikos* e *nomos*. *Oikos* é a casa ou família, entendida como unidade de produção (agricultura, pastoreio, edificações, artesanato, trocas de bens entre famílias ou trocas de bens por moeda, etc.). *Nomos* significa regra, acordo convencionado entre seres humanos e por eles respeitado nas relações sociais. *Oikonomia* é, portanto, o conjunto de normas de administração da propriedade patrimonial ou privada, dirigida pelo chefe da família, o *despotes*.

Vimos que os gregos inventaram a política porque separaram o espaço privado – a *oikonomia* – e o espaço público das leis e do direito – a *polis*. Como, então, falar em “economia política”? Os dois termos não se excluem reciprocamente?

A **crítica** da economia política consiste, justamente, em mostrar que, apesar das afirmações greco-romanas e liberais de separação entre a esfera privada da propriedade e a esfera pública do poder, a política jamais conseguiu realizar a diferença entre ambas. Nem poderia. O poder político sempre foi a maneira legal e jurídica pela qual a classe economicamente dominante de uma sociedade manteve seu domínio. O aparato legal e jurídico apenas dissimula o essencial: que o poder político existe como poderio dos economicamente poderosos, para servir seus interesses e privilégios e garantir-lhes a dominação social. Divididas entre proprietários e não-proprietários (trabalhadores livres, escravos, servos), as sociedades jamais foram comunidades de iguais e jamais permitiram que o poder político fosse compartilhado com os não-proprietários.

Por que a expressão *economia política* tornou-se possível na modernidade e, doravante, visível? Porque a idéia moderna liberal de sociedade civil tornou

explícita a significação da economia política, ainda que a ideologia liberal exista para esconder tal fato.

De fato, a economia política surge como ciência no final do século XVIII e início do século XIX, na França e na Inglaterra, para combater as limitações que o Antigo Regime impunha ao capitalismo. As restrições econômicas próprias da sociedade feudal e o controle da atividade mercantil pelo Estado monárquico eram vistos como prejudiciais ao desenvolvimento da “riqueza das nações”. Baseando-se nos mesmos princípios que criaram o liberalismo político, a economia política é elaborada como liberalismo econômico.

Diferentemente dos gregos, que definiram o homem como animal político, e diferentemente dos medievais, que definiram o homem como ser sociável, a economia política define o homem como **indivíduo** que busca a satisfação de suas necessidades, consumindo o que a Natureza lhe oferece ou trabalhando para obter riquezas e bem-estar. Por ser mais vantajosa aos indivíduos a vida em comum, pactuam para criar a sociedade e o Estado.

As idéias de Estado, de Natureza e de direito natural conduziram a duas noções essenciais à economia política: a primeira é a noção de ordem natural racional, que garante a todos os indivíduos a satisfação de suas necessidades e seu bem-estar; a segunda é a noção de que, seja por bondade natural, seja por egoísmo, os homens agem em seu próprio benefício e interesse e, assim fazendo, contribuem para o bem coletivo ou social. A propriedade privada é natural e útil socialmente, além de legítima moralmente, porque estimula o trabalho e combate o vício da preguiça.

A economia política buscará as leis dos fenômenos econômicos na natureza humana e os efeitos das causas econômicas sobre a vida social. Visto que a ordem natural é racional e que os seres humanos possuem liberdade natural, a economia política deverá garantir que a racionalidade natural e a liberdade humana se realizem por si mesmas, sem entraves e sem limites.

Para alguns economistas políticos, como Adam Smith, a concorrência (ou lei econômica da oferta e da procura) é responsável pela riqueza social e pela harmonia entre interesse privado e interesse coletivo. Para outros, como David Ricardo, as leis econômicas revelam antagonismos entre os vários interesses dos grupos sociais. Assim, por exemplo, a diferença entre o preço das mercadorias e os salários indica uma oposição de interesses na sociedade, de modo que a concorrência exprime esses conflitos sociais. Em ambos os casos, porém, a economia se realiza como sociedade civil capaz de se autoregular, sem que o Estado deva interferir na sua liberdade. Donde o liberalismo econômico fundando o liberalismo político.

Marx indaga: O que é a sociedade civil? E responde: Não é a manifestação de uma ordem natural racional nem o aglomerado conflitante de indivíduos, famílias, grupos e corporações, cujos interesses antagônicos serão conciliados

pelo contrato social, que instituiria a ação reguladora e ordenadora do Estado, expressão do interesse e da vontade gerais. A sociedade civil é o sistema de relações sociais que organiza a produção econômica (agricultura, indústria e comércio), realizando-se através de instituições sociais encarregadas de reproduzi-lo (família, igrejas, escolas, polícia, partidos políticos, meios de comunicação, etc.). É o espaço onde as relações sociais e suas formas econômicas e institucionais são pensadas, interpretadas e representadas por um conjunto de idéias morais, religiosas, jurídicas, pedagógicas, artísticas, científico-filosóficas e políticas.

A sociedade civil é o processo de constituição e reposição das condições materiais da produção econômica pelas quais são engendradas as classes sociais: os proprietários privados dos meios de produção e os trabalhadores ou não-proprietários, que vendem sua força de trabalho como mercadoria submetida à lei da oferta e da procura no mercado de mão-de-obra. Essas classes sociais são antagônicas e seus conflitos revelam uma contradição profunda entre os interesses irreconciliáveis de cada uma delas, isto é, a sociedade civil se realiza como **luta de classes**.

Sem dúvida, os liberais estão certos quando afirmam que a sociedade civil, por ser esfera econômica, é a esfera dos interesses privados, pois é exatamente isso o que ela é. O que é, porém, o Estado?

Longe de diferenciar-se da sociedade civil e de separar-se dela, longe de ser a expressão da vontade geral e do interesse geral, o Estado é a expressão legal – jurídica e policial – dos interesses de uma classe social particular, a classe dos proprietários privados dos meios de produção ou classe dominante. E o Estado não é uma imposição divina aos homens, nem é o resultado de um pacto ou contrato social, mas é a maneira pela qual a classe dominante de uma época e de uma sociedade determinadas garante seus interesses e sua dominação sobre o todo social.

O Estado é a expressão política da luta econômico-social das classes, amortecida pelo aparato da **ordem** (jurídica) e da **força pública** (policial e militar). Não **é**, mas **aparece** como um poder público distante e separado da sociedade civil. Não por acaso, o liberalismo define o Estado como garantidor do direito de propriedade privada e, não por acaso, reduz a cidadania aos direitos dos proprietários privados (vimos que a ampliação da cidadania foi fruto de lutas populares contra as idéias e práticas liberais).

A economia, portanto, jamais deixou de ser política. Simplesmente, no capitalismo, o vínculo interno e necessário entre economia e política tornou-se evidente.

No entanto, se perguntarmos às pessoas que vivem no Estado liberal capitalista se, para elas, é evidente tal vínculo, certamente dirão que não. Por que o vínculo

interno entre o poder econômico e o poder político permanece invisível aos olhos da maioria?

Marx faz duas indagações:

1. Como surgiu o Estado? Isto é, como os homens passaram da submissão ao poder pessoal visível de um senhor à obediência ao poder impessoal invisível de um Estado?

2. Por que o vínculo entre o poder econômico e o poder político não é percebido pela sociedade e, sobretudo, por que não é percebido pelos que não têm poder econômico nem político?

Antecedentes da teoria marxista

Antes de examinarmos as respostas de Marx a essas indagações, devemos lembrar um conjunto de idéias e de fatos, existentes quando ele iniciou seu trabalho teórico.

Do ponto de vista dos fatos, estamos na era do desenvolvimento do capitalismo industrial, com a ampliação da capacidade tecnológica de domínio da Natureza pelo trabalho e pela técnica. Essa ampliação aumenta também o campo de ação do capital, que passa a absorver contingentes cada vez maiores de pessoas no mercado da mão-de-obra e do consumo, rumando para o mercado capitalista mundial.

A burguesia se organiza através do Estado liberal, enquanto os trabalhadores industriais ou proletários se organizam em associações profissionais e sindicatos para as lutas econômicas (salários, jornada de trabalho), sociais (condições de vida) e políticas (reivindicação de cidadania). Greves, revoltas e revoluções eclodem em toda a parte, as mais importantes vindo a ocorrer na França em 1830, 1848 e 1871. No Brasil, em 1858, eclode a primeira greve dos trabalhadores e, em 1878, a primeira greve dos trabalhadores do campo, em Amparo (Estado de São Paulo).

Simultaneamente, consolida-se (em alguns países) ou inicia-se (em outros países) o Estado nacional unificado e centralizado, definido pela unidade territorial e pela identidade de língua, religião, raça e costumes. O capital precisa de suportes territoriais e por isso leva à constituição das nações, forçando, pelas guerras e pelo direito internacional, a delimitação e a garantia de fronteiras e, pelo aparato jurídico, policial e escolar, a unidade de língua, religião e costumes. Em suma, **inventa-se** a pátria ou nação, sob a forma de Estado nacional. Como se observa, a nação não é natural, nem existe desde sempre, mas foi inventada pelo capitalismo, no século XIX.

Do ponto de vista das idéias, além das teorias liberais e socialistas e da economia política, Hegel propõe uma filosofia política, a filosofia do direito.

Hegel explica a gênese do Estado moderno sem recorrer à teoria do direito natural e do contrato social. O Estado surge como superação nacional das limitações que bloqueavam o desenvolvimento do espírito humano: o isolamento dos indivíduos na família e as lutas dos interesses privados na sociedade civil. O Estado absorve e transforma a família e a sociedade civil numa totalidade racional, mais alta e perfeita, que exprime o interesse e a vontade gerais. Por isso, é a realização mais importante – e a última – da razão na História, uma vez que supera os particularismos numa unidade universal, que, pelo direito, garante a ordem, a paz, a moralidade, a liberdade e a perfeição do espírito humano.

A História é a passagem da família à sociedade civil e desta ao Estado, término do processo histórico. Esse processo é concebido como realização da Cultura, isto é, da diferença e da separação entre Natureza e Espírito e como absorção da primeira pelo segundo. O processo histórico é desenvolvimento da consciência, que se torna cada vez mais consciente de si através das obras espirituais da Cultura, isto é, das idéias que se materializam em instituições sociais, religiosas, artísticas, científico-filosóficas e políticas. O Estado é a síntese final da criação racional ou espiritual, expressão mais alta da Idéia ou do Espírito.

Liberalismo político, liberalismo econômico ou economia política e idealismo político hegeliano formam o pano de fundo do pensamento de Marx, voltado para a compreensão do capitalismo e das lutas proletárias.

Contra o liberalismo político, Marx mostrará que a propriedade privada não é um direito natural e o Estado não é resultado de um contrato social. Contra a economia política, mostrará que a economia não é expressão de uma ordem natural racional. Contra Hegel, mostrará que o Estado não é a Idéia ou o Espírito encarnados no real e que a História não é o movimento da consciência e suas idéias.

Gênese da sociedade e do Estado

Dissemos acima que Marx indaga como os homens passaram da submissão ao poder pessoal de um senhor à obediência ao poder impessoal do Estado. Para responder a essa questão, é preciso desvendar a gênese do Estado.

Os seres humanos, escrevem Marx e Engels, distinguem-se dos animais não porque sejam dotados de consciência – animais racionais -, nem porque sejam naturalmente sociáveis e políticos – animais políticos -, mas porque são capazes de **produzir** as condições de sua existência material e intelectual. Os seres humanos são produtores: são o que produzem e são como produzem. A produção das condições materiais e intelectuais da existência não são escolhidas livremente pelos seres humanos, mas estão dadas objetivamente, independentemente de nossa vontade. Eis porque Marx diz que os homens fazem sua própria História, mas não a fazem em condições escolhidas por eles. São **historicamente determinados** pelas condições em que produzem suas vidas.

A produção material e intelectual da existência humana depende de condições naturais (as do meio ambiente e as biológicas da espécie humana) e da procriação. Esta não é apenas um dado biológico (a diferença sexual necessária para a reprodução), mas já é social, pois decorre da maneira como se dá o intercâmbio e a cooperação entre os humanos e do modo como é simbolizada psicológica e culturalmente a diferença dos sexos. Por seu turno, a maneira como os humanos interpretam e realizam a diferença sexual determina o modo como farão a divisão social do trabalho, distinguindo trabalhos masculinos, femininos, infantis e de velhice.

A produção e a reprodução das condições de existência se realizam, portanto, através do trabalho (relação com a Natureza), da divisão social do trabalho (intercâmbio e cooperação), da procriação (sexualidade e instituição da família) e do modo de apropriação da Natureza (a propriedade).

Esse conjunto de condições forma, em cada época, a sociedade e o sistema das **formas produtivas** que a regulam, segundo a divisão social do trabalho. Essa divisão, que começa na família, com a diferença sexual das tarefas, prossegue na distinção entre agricultura e pastoreio, entre ambas e o comércio, conduzindo à separação entre o campo e a cidade. Em cada uma das distinções operam novas divisões sociais do trabalho.

A divisão social do trabalho não é uma simples divisão de tarefas, mas a manifestação da existência da **propriedade**, ou seja, a separação entre as condições e os instrumentos do trabalho e o próprio trabalho, incidindo, a seguir, sobre a forma de distribuição dos produtos do trabalho. A propriedade introduz a existência dos **meios de produção** (condições e instrumentos de trabalho) como algo diferente das **forças produtivas** (trabalho).

Analisando as diferentes formas de propriedade, as diferentes formas de relação entre meios de produção e forças produtivas, as diferentes formas de divisão social do trabalho decorrentes das formas de propriedade e das relações entre os meios de produção e as forças produtivas, é possível perceber a seqüência do processo histórico e as diferentes modalidades de sociedade.

A propriedade começa como propriedade tribal e a sociedade tem a forma de uma comunidade baseada na família (a comunidade é vista como a família ampliada à qual pertencem todos os membros do grupo). Nela prevalece a hierarquia definida por tarefas, funções, poderes e consumo. Essa forma da propriedade se transforma numa outra, a propriedade estatal, ou seja, propriedade do Estado, cujo dirigente determina o modo de relações dos sujeitos com ela: em certos casos (como na Índia, na China, na Pérsia) o Estado é o proprietário único e permite as atividades econômicas mediante pagamento de tributos, impostos e taxas; em outros casos (Grécia, Roma), o Estado cede, mediante certas regras, a propriedade às grandes famílias, que se tornam proprietárias privadas.

A sociedade se divide, agora, entre senhores e escravos. Nos grandes impérios orientais, os senhores se ocupam da guerra e da religião; na Grécia e em Roma, tornam-se cidadãos e ocupam-se da política, além de possuírem privilégios militares e religiosos; vivem nas cidades e em luta permanente com os que permaneceram no campo, bem como com os homens livres que trabalham nas atividades urbanas (artesanato e comércio) e com os escravos (do campo e da cidade).

A terceira forma de propriedade é a feudal, apresentando-se como propriedade privada da terra pelos senhores e propriedade dos instrumentos de trabalho pelos artesãos livres, membros das corporações dos burgos. A terra é trabalhada por servos da gleba e a sociedade se estrutura pela divisão entre nobreza fundiária e servos (no campo) e artesãos livres e aprendizes (na cidade). Entre elas surge uma figura intermediária: o comerciante. As lutas entre comerciantes e nobres, o desenvolvimento dos burgos, do artesanato e da atividade comercial conduzem à mudança que conhecemos: a propriedade privada capitalista.

Essa nova forma de propriedade possui características inéditas e é uma verdadeira revolução econômica, porque realiza a separação integral entre proprietários dos meios de produção e forças produtivas, isto é, entre as condições e os instrumentos de trabalho e o próprio trabalho. Os proprietários privados possuem meios, condições e instrumentos do trabalho, possuem o controle da distribuição e do consumo dos produtos. No outro pólo social, encontram-se os trabalhadores como massa de assalariados inteiramente expropriada dos meios de produção, possuindo apenas a força do trabalho, colocada à disposição dos proprietários dos meios de produção, no mercado de compra e venda da mão-de-obra.

Essas diferentes formas da propriedade dos meios de produção e das relações com as forças produtivas ou de determinações sociais decorrentes da divisão social do trabalho constituem os **modos de produção**.

Marx e Engels observaram que, a cada modo de produção, a consciência dos seres humanos se transforma. Descobriram que essas transformações constituem a maneira como, em cada época, a consciência interpreta, compreende e representa para si mesma o que se passa nas condições materiais de produção e reprodução da existência. Por esse motivo, afirmaram que, ao contrário do que se pensa, não são as idéias humanas que movem a História, mas são as condições históricas que produzem as idéias.

Na obra *Contribuição à crítica da economia política*, Marx escreve:

> O conjunto das relações de produção (que corresponde ao grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais) constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de reprodução de vida material

> determina o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu **ser social** que, inversamente, determina sua consciência.

É por afirmar que a sociedade se constitui a partir de condições materiais de produção e da divisão social do trabalho, que as mudanças históricas são determinadas pelas modificações naquelas condições materiais e naquela divisão do trabalho, e que a consciência humana é determinada a pensar as idéias que pensa por causa das condições materiais instituídas pela sociedade, que o pensamento de Marx e Engels é chamado de **materialismo histórico**.

Materialismo porque somos o que as condições **materiais** (as relações sociais de produção) nos determinam a ser e a pensar[xxii]. Histórico porque a sociedade e a política não surgem de decretos divinos nem nascem da ordem natural, mas dependem da ação concreta dos seres humanos no tempo.

A História não é um progresso linear e contínuo, uma seqüência de causas e efeitos, mas um processo de transformações sociais determinadas pelas contradições entre os meios de produção (a forma da propriedade) e as forças produtivas (o trabalho, seus instrumentos, as técnicas). A luta de classes exprime tais contradições e é o motor da História. Por afirmar que o processo histórico é movido por contradições sociais, o materialismo histórico é **dialético**[xxiii].

As relações sociais de produção não são responsáveis apenas pela gênese da sociedade, mas também pela do Estado, que Marx designa como superestrutura jurídica e política, correspondente à estrutura econômica da sociedade.

Qual a gênese do Estado? Conflitos entre proprietários privados dos meios de produção e contradições entre eles e os não-proprietários (escravos, servos, trabalhadores livres). Os conflitos entre proprietários e as contradições entre proprietários e não-proprietários **aparecem** para a consciência social sob a forma de conflitos e contradições entre interesses particulares e o interesse geral. **Aparecem** dessa maneira, mas **não são realmente** como aparecem. Em outras palavras, onde há propriedade privada, há interesse privado e não pode haver interesse coletivo ou geral.

Os proprietários dos meios de produção podem ter interesses comuns, pois necessitam do intercâmbio e da cooperação para manter e fazer crescer a propriedade de cada um. Assim, embora estejam em concorrência e competição, precisam estabelecer certas regras pelas quais não se destruam reciprocamente nem às suas propriedades.

Sabem também que não poderão resolver as contradições com os não-proprietários e que estes podem, por revoltas e revoluções populares, destruir a propriedade privada. É preciso, portanto, que os interesses comuns entre os proprietários dos meios de produção e a força para dominar os não-proprietários sejam estabelecidos de maneira tal que pareçam corretos, legítimos e válidos para

todos. Para isso, criam o Estado como poder separado da sociedade, portador do direito e das leis, dotado de força para usar a violência na repressão de tudo quanto pareça perigoso à estrutura econômica existente.

No caso do poder despótico, a legitimação é feita pela divinização do senhor: o detentor do poder (um indivíduo, uma família ou um grupo de famílias) apresenta-se como filho de um humano e de uma divindade, isto é, o nascimento justifica o poderio. No caso do poder teocrático, a legitimação é feita pela sacralização do governante: o detentor do poder o recebe diretamente de Deus. No caso das repúblicas (democracia grega, o senado e o povo romano), a legitimação é feita pela instituição do direito e das leis que definem quem pode ser cidadão e participar do governo.

Nos três casos, a divisão social aparece como hierarquia divina e/ou natural, que justifica a exclusão dos não-proprietários do poder e sobretudo estabelece princípios (divinos ou naturais) para a submissão e a obediência, transformadas em obrigações.

No caso do Estado moderno, como vimos, as idéias de Estado de Natureza, direito natural, contrato social e direito civil fundam o poder político na vontade dos proprietários dos meios de produção, que se apresentam como indivíduos livres e iguais que transferem seus direitos naturais ao poder político, instituindo a autoridade do Estado e das leis.

Eis por que o Estado precisa **aparecer** como expressão do interesse geral e não como senhorio particular de alguns poderosos. Os não-proprietários podem recusar, como fizeram inúmeras vezes na História, o poder pessoal visível de um senhor, mas não o fazem quando se trata de um poder distante, separado, invisível e impessoal como o do Estado. Julgando que este se encontra a serviço do bem comum, da justiça, da ordem, da lei, da paz e da segurança, aceitam a dominação, pois não a percebem como tal.

Resta a segunda indagação de Marx, qual seja, por que os sujeitos sociais não percebem o vínculo entre o poder econômico e o poder político?

A ideologia

Quando citamos o texto da *Contribuição à crítica da economia política*, vimos que Marx afirma que a consciência humana é sempre social e histórica, isto é, determinada pelas condições concretas de nossa existência.

Isso não significa, porém, que nossas idéias representem a realidade tal como esta é em si mesma. Se assim fosse, seria incompreensível que os seres humanos, conhecendo as causas da exploração, da dominação, da miséria e da injustiça nada fizessem contra elas. Nossas idéias, historicamente determinadas, têm a peculiaridade de nascer a partir de nossa experiência social direta. A marca da experiência social é oferecer-se como uma explicação da **aparência** das coisas como se esta fosse a essência das próprias coisas.

Não só isso. As aparências – ou o aparecer social à consciência – são aparências justamente porque nos oferecem o mundo de cabeça para baixo: o que é causa parece ser efeito, o que é efeito parece ser causa. Isso não se dá apenas no plano da consciência individual, mas sobretudo no da consciência social, isto é, no conjunto de idéias e explicações que uma sociedade oferece sobre si mesma.

Feuerbach, como vimos[xxiv], estudara esse fenômeno na religião, designando-o com o conceito de alienação. Marx interessa-se por esse fenômeno porque o percebeu em outras esferas da vida social, por exemplo, na política, que, como analisamos há pouco, leva os sujeitos sociais a aceitarem a dominação estatal porque não reconhecem quem são os verdadeiros criadores do Estado.

Ele o observou também na esfera da economia: no capitalismo, os trabalhadores produzem todos os objetos existentes no mercado, todas as mercadorias; após havê-las produzido, as entregam aos proprietários dos meios de produção, mediante um salário; quando vão ao mercado não conseguem comprar essas mercadorias. Olham os preços, contam o dinheiro e voltam para casa de mãos vazias, como se o preço das mercadorias existisse por si mesmo e como se elas estivessem à venda porque surgiram do nada e alguém as decidiu vender. Em outras palavras, os trabalhadores não só não se reconhecem como autores ou produtores das mercadorias, mas ainda acreditam que elas valem o preço que custam e que não podem tê-las porque valem mais do que eles. Alienaram nos objetos seu próprio trabalho e não se reconhecem como produtores da riqueza e das coisas.

A inversão entre causa e efeito, princípio e conseqüência, condição e condicionado leva à produção de **imagens** e **idéias** que pretendem representar a realidade. As imagens formam um imaginário social invertido – um conjunto de representações sobre os seres humanos e suas relações, sobre as coisas, sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, os bons e os maus costumes, etc. Tomadas como idéias, essas imagens ou esse imaginário social constituem a **ideologia**.

A ideologia é um fenômeno histórico-social decorrente do modo de produção econômico.

À medida que, numa formação social, uma forma determinada da divisão social se estabiliza, se fixa e se repete, cada indivíduo passa a ter uma atividade determinada e exclusiva, que lhe é atribuída pelo conjunto das relações sociais, pelo estágio das forças produtivas e pela forma da propriedade. Cada um, por causa da fixidez e da repetição de seu lugar e de sua atividade, tende a considerá-los **naturais** (por exemplo, quando alguém julga que faz o que faz porque tem talento ou vocação natural para isso; quando alguém julga que, por natureza, os negros foram feitos para serem escravos; quando alguém julga que, por natureza, as mulheres foram feitas para a maternidade e o trabalho doméstico).

A naturalização surge sob a forma de idéias que afirmam que as coisas são como são porque é natural que assim sejam. As relações sociais passam, portanto, a

serem vistas como naturais, existentes em si e por si, e não como resultados da ação humana. A naturalização é maneira pela qual as idéias produzem alienação social, isto é, a sociedade surge como uma força natural estranha e poderosa, que faz com que tudo seja necessariamente como é. Senhores por natureza, escravos por natureza, cidadãos por natureza, proprietários por natureza, assalariados por natureza, etc.

A divisão social do trabalho, iniciada na família, prossegue na sociedade e, à medida que esta se torna mais complexa, leva a uma divisão entre dois tipos fundamentais de trabalho: o trabalho material de produção de coisas e o trabalho intelectual de produção de idéias. No início, essa segunda forma de trabalho social é privilégio dos sacerdotes; depois, torna-se função de professores e escritores, artistas e cientistas, pensadores e filósofos.

Os que produzem idéias separam-se dos que produzem coisas, formando um grupo à parte. Pouco a pouco, à medida que vão ficando cada vez mais distantes e separados dos trabalhadores materiais, os que pensam começam a acreditar que a consciência e o pensamento estão, em si e por si mesmos, separados das coisas materiais, existindo em si e por si mesmos. Passam a acreditar na independência entre a consciência e o mundo material, entre o pensamento e as coisas produzidas socialmente. Conferem autonomia à consciência e às idéias e, finalmente, julgam que as idéias não só explicam a realidade, mas produzem o real. Surge a ideologia como crença na autonomia das idéias e na capacidade de as idéias criarem a realidade.

Ora, o grupo dos que pensam – sacerdotes, professores, artistas, filósofos, cientistas – não nasceu do nada. Nasceu não só da divisão social do trabalho, mas também de uma divisão no interior da classe dos proprietários ou classe dominante de uma sociedade. Como conseqüência, o grupo pensante (os intelectuais) pensa com as idéias dos dominantes; julga, porém, que tais idéias são verdadeiras em si mesmas e transformam idéias de uma classe social determinada em idéias universais e necessárias, válidas para a sociedade inteira.

Como o grupo pensante domina a consciência social, tem o poder de transmitir as idéias dominantes para toda a sociedade, através da religião, das artes, da escola, da ciência, da filosofia, dos costumes, das leis e do direito, moldando a consciência de todas as classes sociais e uniformizando o pensamento de todas as classes.

Os ideólogos são membros da classe dominante e das classes aliadas a ela, que, como intelectuais, sistematizam as imagens e as idéias sociais da classe dominante em representações coletivas, gerais e universais. Essas imagens e idéias não exprimem a realidade social, mas representam a aparência social do ponto de vista dos dominantes. São consideradas realidades autônomas que produzem a realidade material ou social. São imagens e idéias postas como **universais abstratos**, uma vez que, concretamente, não correspondem à

realidade social, dividida em classes sociais antagônicas. Assim, por exemplo, existem na sociedade, concretamente, capitalistas e trabalhadores, mas na ideologia aparece abstratamente **o Homem**.

A ideologia torna-se propriamente ideologia quando não aparece sob a forma do mito, da religião e da teologia. Com efeito, nestes, a explicação sobre a origem dos seres humanos, da sociedade e do poder político encontra a causa **fora** e **antes** dos próprios humanos e de sua ação, localizando a causa originária nas divindades. A ideologia propriamente dita surge quando, no lugar das divindades, encontramos as idéias: o Homem, a Pátria, a Família, a Escola, o Progresso, a Ciência, o Estado, o Bem, o Justo, etc.

Com isso, podemos dizer que a ideologia é um fenômeno moderno, substituindo o papel que, antes dela, tinham os mitos e as teologias. Com a ideologia, a explicação sobre a origem dos homens, da sociedade e da política encontra-se nas ações humanas, entendidas como manifestação da consciência ou das idéias. Assim, por exemplo, julgar que o Estado se origina das idéias de Estado de Natureza, direito natural, contrato social e direito civil é supor que a consciência humana, independentemente das condições históricas materiais, pensou nessas idéias, julgou-as corretas e passou a agir por elas, criando a realidade designada e representada por elas.

Que faz a ideologia? Oferece a uma sociedade dividida em classes sociais antagônicas, e que vivem na forma da luta de classes, uma imagem que permita a unificação e a identificação social – uma língua, uma religião, uma raça, uma nação, uma pátria, um Estado, uma humanidade, mesmos costumes. Assim, a função primordial da ideologia é ocultar a origem da sociedade (relações de produção como relações entre meios de produção e forças produtivas sob a divisão social do trabalho), dissimular a presença da luta de classes (domínio e exploração dos não-proprietários pelos proprietários privados dos meios de produção), negar as desigualdades sociais (são imaginadas como se fossem conseqüência de talentos diferentes, da preguiça ou da disciplina laboriosa) e oferecer a imagem ilusória da comunidade (o Estado) originada do contrato social entre homens livres e iguais. A ideologia é a lógica da dominação social e política.

Porque nascemos e somos criados com essas idéias e nesse imaginário social, não percebemos a verdadeira natureza de classe do Estado. A resposta à segunda pergunta de Marx, qual seja, por que a sociedade não percebe o vínculo interno entre poder econômico e poder político, pode ser respondida agora: por causa da ideologia.

Práxis e revolução

Quando estudamos a ética, vimos Aristóteles estabelecer uma distinção que foi mantida no pensamento ocidental: a diferença entre *poiesis*, ação fabricadora (o trabalho e as técnicas), e *praxis* (a ação livre do agente moral e do sujeito

político). Vimos também que Aristóteles valorizava muito mais a *praxis* do que a *poiesis*, o que é compreensível. De fato, a sociedade grega, onde vivia Aristóteles, era escravista, desvalorizando o trabalho como atividade inferior, se comparada à ação livre do cidadão, isto é, dos proprietários (de terra, do artesanato e do comércio). Liberdade, diziam gregos e romanos, é não precisar ocupar-se com as atividades de sobrevivência, mas dispor de ócio para cuidar da coisa pública.

O desprezo pelo trabalho aparece em vários sintomas significativos: não há, na língua grega, uma palavra para significar trabalho (usa-se a palavra *ergon*, obra; ou a palavra *ponos*, esforço penoso e doloroso); a palavra latina de onde *trabalho* deriva é *tripalium*, um instrumento de três estacas, destinado a prender bois e cavalos difíceis de ferrar, portanto, um instrumento de tortura. A outra palavra latina empregada para designar o trabalho é *labor*, que corresponde ao grego *ponos*, portanto, indica pena, fadiga, cansaço, dor e é nesse sentido que se fala em "trabalho de parto". Os homens livres dispõem de *otium* – lazer – e os não-livres estão no *neg-otium* – negação de ócio, trabalho.

O protestantismo, o capitalismo e o liberalismo não podem manter essa imagem do homem livre como homem desocupado, porque, como vimos, fazem o direito de propriedade repousar sobre o trabalho – trabalho de Deus, fazendo o mundo, propriedade do artífice divino; trabalho do homem, instituindo a legitimidade da propriedade privada dos meios de produção, isto é, das condições materiais do trabalho. O **negócio** (*neg-otium*) é a alma do capitalismo.

No entanto, algo curioso acontece. Apesar da valorização do trabalho e apesar da ideologia do direito natural, que afirma serem todos os homens livres e iguais, no momento de definir quem tem direito ao poder político, a classe dominante, como vimos, "esquece" a "dignidade do trabalho" e declara o poder político um direito exclusivo dos homens independentes ou livres, isto é, dos que não dependem de outros para viver. Em outras palavras, dos que não precisam trabalhar. Do ponto de vista moral, valoriza-se o trabalho – é ele que disciplina os apetites e desejos imoderados dos seres humanos -, mas, do ponto de vista político, ele não tem valor algum. Na política, a *praxis* continua sendo a greco-romana.

Marx critica a ideologia da *praxis* liberal e a concepção protestante do trabalho como esforço, disciplina e controle moral dos indivíduos. O ser humano é *praxis*. Esta é social e histórica. É o **trabalho**.

Que é o trabalho?

O trabalho, como vimos ao estudar o conceito de Cultura, é a relação dos seres humanos com a Natureza e entre si, na produção das condições de sua existência. Pelo trabalho, os seres humanos não consomem diretamente a Natureza nem se apropriam diretamente dela, mas a transformam em algo humano também.

A subjetividade humana se exprime num objeto produzido por ela e a objetividade do produto é a materialização externa da subjetividade. Pelo trabalho, os seres humanos estendem sua humanidade à Natureza. É nesse sentido que o trabalho é *praxis*: ação em que o agente e o produto de sua ação são idênticos, pois o agente se exterioriza na ação produtora e no produto, ao mesmo tempo em que este interioriza uma capacidade criadora humana, ou a subjetividade.

Vimos que, para Marx, nossa consciência é determinada pelas condições históricas em que vivemos. Vimos também que, para ele, os seres humanos fazem a sua própria História – são os sujeitos práticos dela -, mas não a fazem em condições escolhidas voluntariamente por eles. Isso significa que a *praxis* se realiza em condições históricas dadas e, como sabemos, as condições são postas pela divisão social do trabalho, pelas relações de produção (relação entre meios de produção e forças produtivas), portanto, pela forma da propriedade e pela divisão social das classes.

Vimos, enfim, que embora a consciência seja determinada pelas condições materiais em que vive, as idéias não representam a realidade tal como é e sim tal como aparece, dando ensejo ao surgimento do imaginário social e, com a divisão entre trabalho material e intelectual, ao surgimento da ideologia.

No caso do modo de produção capitalista, a ideologia utiliza a idéia do trabalho de duas maneiras. A primeira, como vimos, é o emprego dessa idéia para legitimar a propriedade privada capitalista. A segunda, é seu uso para legitimar a idéia de contrato social e de contrato de trabalho.

Com efeito, a idéia de contrato vem do Direito Romano, que exige, para validar uma relação contratual, que as partes contratantes sejam livres e iguais. Para afirmar que a sociedade e o Estado nascem de um contrato social, a ideologia burguesa precisa afirmar que **todos** os homens nascem livres e iguais, embora a Natureza os faça desiguais em talentos e a sociedade os faça desiguais economicamente. A ideologia burguesa precisa, portanto, da idéia de trabalhador livre. Por sua vez, o salário só aparecerá como legítimo se resultar de um contrato de trabalho entre os iguais e livres.

Segundo Marx, o capitalismo efetivamente produziu o trabalhador "livre": está despojado de todos os meios e instrumentos de produção, de todas as posses e propriedades, restando-lhe apenas a "liberdade" de vender sua força de trabalho. O trabalhador que a ideologia designa como trabalhador livre é o trabalhador realmente expropriado, o assalariado submetido às regras do modo de produção capitalista, convencido de que o contrato de trabalho torna seu salário legal, legítimo e justo.

Assim, num primeiro momento, o quadro oferecido por Marx é pessimista. Embora o ser humano seja *praxis* e esta seja o trabalho, o processo histórico desfigura o trabalho e o trabalhador, aliena os trabalhadores, que não se

reconhecem nos produtos de seus trabalhos. A ideologia burguesa, por sua vez, cria a idéia de Homem Universal, livre e igual, dá-lhe o rosto dos proprietários privados dos meios de produção e persuade os trabalhadores de que também são esse Homem Universal, embora vivam miseravelmente.

No entanto, se a *praxis* é socialmente determinada, se a consciência é determinada pelas condições sociais do trabalho, nem tudo está perdido. Pelo contrário.

Diferentemente de outros modos de produção, nos quais os trabalhadores (escravos, servos e homens livres) trabalhavam isoladamente e não podiam perceber-se formando uma classe social, no capitalismo industrial as condições de trabalho (as fábricas, as grandes empresas comerciais, os grandes bancos, etc.) forçam os trabalhadores a trabalhar juntos e a conviver em seu local de trabalho.

Podem, por isso, perceber que há classes sociais, cujos interesses não são os mesmos e sim contrários, e podem ver, diariamente, que o que a ideologia lhes ensina como verdade é falso. Por exemplo, a ideologia lhes diz que são livres, mas não têm liberdade para escolher o ofício, para definir o salário, para fixar a jornada de trabalho. A ideologia lhes diz que todos os homens são iguais, mas percebem que não podem ter moradia, vestuário, transporte, educação, saúde, como os seus patrões. Assim, pelas próprias condições de sua *praxis* cotidiana, têm condições para duvidar do que lhes é dito e ensinado.

São, porém, capazes de algo mais. O capital é uma propriedade privada diferente de todas as outras que existiram na História. De fato, as outras formas de propriedade davam riquezas aos seus proprietários, mas não davam **lucro**. Com o lucro obtido na venda dos produtos do trabalho, o capital se acumula, cresce, se desenvolve e se amplia.

Pela primeira vez na História, surge uma forma da propriedade privada capaz de aumentar e desenvolver-se. Os trabalhadores podem, afinal, perguntar de onde vem a capacidade espantosa de crescimento do capital. Dizem os ideólogos que esse aumento vem do comércio, cujos lucros são investidos na produção. Nesse caso, por que os capitalistas não investem tudo no comércio, em vez de investir prioritariamente na indústria e na agroindústria?

É que o lucro não vem da comercialização dos produtos para o consumo, mas nasce na própria esfera da produção, isto é, resulta da divisão social do trabalho e do tempo socialmente necessário para produzir alguma coisa.

O que é o modo de produção capitalista? A produção de mercadorias, isto é, de produtos cujo valor não é determinado por seu uso, mas pelo seu valor de troca. Este é determinado pelo custo total para produzir uma mercadoria (custo da matéria-prima, dos instrumentos de trabalho, dos conhecimentos técnicos e dos salários), custo calculado a partir do tempo socialmente necessário para produzi-la (horas de trabalho, horas de transporte, horas de descanso para reposição das

forças, horas necessárias para a extração da matéria-prima e seu transporte, horas necessárias para a fabricação das máquinas e outros instrumentos de trabalho, etc.).

Quem produz as mercadorias? Os trabalhadores assalariados, que vendem sua força de trabalho aos proprietários privados dos meios de produção. Como as vendem? Como uma mercadoria entre outras. Qual o procedimento que regula a compra e venda da tal força de trabalho? O contrato de trabalho, que, sendo um contrato, pressupõe que as partes contratantes são livres e iguais, e, portanto, que é por livre e espontânea vontade que o trabalhador vende sua força de trabalho pelo salário. O que é o salário? O que é pago ao trabalhador para garantir sua subsistência e a reprodução de sua força de trabalho (alimentação, moradia, vestuário e condições para procriar). Quanto vale a mercadoria-trabalhador, isto é, quanto vale o salário?

A economia política afirma que o salário corresponde aos custos e ao preço da produção de uma mercadoria. Calcula-se, assim, o que o trabalhador precisa para manter-se e reproduzir-se, deduzindo-se esse montante do custo total da produção e determinando o salário. Na realidade, porém, não é o que ocorre. Para produzir uma determinada mercadoria, um trabalhador precisa de um certo número de horas (suponhamos, por exemplo, quatro horas) e seu salário será calculado a partir desse tempo; entretanto, o trabalhador trabalha durante muito mais tempo (suponhamos, por exemplo, oito horas) e, conseqüentemente, produz muito mais mercadorias; estas, porém, não são computadas para o cálculo do salário, de modo que há um trabalho excedente não pago, isto é, não coberto pelo salário. Esse procedimento ocorre em toda a indústria, na agricultura e no comércio, de maneira que a **massa social dos salários de todos os assalariados** corresponde apenas a uma parte do tempo socialmente necessário para a produção das mercadorias. A outra parte permanece não paga, formando uma gigantesca **massa social de mais-valia** (o valor do trabalho excedente não pago). É a mais-valia que forma o lucro que será investido para aumentar o capital.

Assim, essa propriedade privada espantosa, o capital, que parece magia porque parece crescer sozinho, aumentando como se possuísse um fermento interno, na realidade se acumula e se reproduz, se amplia e se estende mundo afora porque se funda na exploração social da massa dos assalariados.

Se os trabalhadores puderem descobrir, pela compreensão do processo de trabalho, que formam uma classe social oposta aos senhores do capital, que estes retiram o lucro da exploração do trabalho, que sem o trabalho não pago não haveria capital e que a ideologia e o Estado capitalistas existem para impedi-los de tal percepção, se puderem compreender isso, sua consciência será conhecimento verdadeiro da *praxis* social. Terão a ciência de sua *praxis*.

Se tiverem essa ciência, se conseguirem unir-se e organizar-se para transformar a sociedade e criar outra sem a divisão e a luta de classes, passarão à ***praxis* política**.

Visto que a burguesia dispõe de todos os recursos materiais, intelectuais, jurídicos, políticos e militares para conservar o poderio econômico e estatal, buscará impedir a *praxis* política dos trabalhadores e estes não terão outra saída senão aquela que sempre foi usada pelas classes populares insubmissas e radicais: a **revolução**.

A teoria marxista da revolução não se confunde, portanto, com as teorias utópicas e libertárias, porque não se baseia na miséria, na infelicidade e na injustiça a que estão submetidos os trabalhadores, mas se fundamenta na análise científica da sociedade capitalista (nas "leis" do capital, ou da economia política) e nela encontra os modos pelos quais os trabalhadores realizam sua própria emancipação. Por isso, Marx e Engels disseram que a emancipação dos trabalhadores terá que ser obra histórica dos próprios trabalhadores. A sociedade comunista, sem propriedade privada dos meios de produção, sem classes sociais, sem exploração do trabalho, sem poder estatal, livre e igualitária, resulta, portanto, da *praxis* revolucionária da classe trabalhadora.

Num célebre panfleto político, o *Manifesto comunista*, que conclamava os proletários do mundo todo a se unir e a se organizar para a longa luta contra o capital, Marx e Engels consideravam que a fase final do combate proletário seria a revolução e que esta, antes de chegar à sociedade comunista, teria que demolir o aparato estatal (jurídico, burocrático, policial e militar) burguês.

Essa demolição foi designada por eles com a expressão "ditadura do proletariado", tomando a palavra *ditadura* do vocabulário político dos romanos. Estes, toda vez que Roma atravessava uma crise que poderia destruí-la, convocavam um homem ilustre e lhe davam, por um período determinado, o poder para refazer as leis e punir os inimigos de Roma, retirando-lhe o poder assim que a crise estivesse superada. A ditadura do proletariado seria um breve período de tempo em que, não existindo ainda a sociedade sem Estado e já não existindo o Estado burguês, os proletários – portanto, uma classe social – governariam no sentido de desfazer todos os mecanismos econômicos e políticos responsáveis pela existência de classes sociais e, portanto, causadores da exploração social.

Julgava Marx que essa seria a última revolução popular. Por que a última? Porque aboliria a **causa** de todas as revoluções que as anteriores não haviam conseguido abolir: a propriedade privada dos meios de produção. Só assim o trabalho poderia ser verdadeiramente *praxis* humana criadora.

Capítulo 11
A questão democrática

As experiências totalitárias: fascismo e nazismo

O século XX, durante os decênios de 1920-1940, viu acontecer uma experiência política sem precedentes: o totalitarismo, realizado por duas práticas políticas, o fascismo (originado na Itália) e o nazismo ou nacional-socialismo (originado na Alemanha).

A Alemanha, derrotada na Primeira Guerra Mundial, perde territórios e é obrigada a pagar somas vultosas aos vencedores para ressarci-los dos prejuízos da guerra. A economia está destroçada, reinam o desemprego, a recessão e a inflação galopante. A crise toma proporções excessivas quando, em 1929, a Bolsa de Valores de Nova York "quebra", levando à ruína boa parte do capital mundial.

Partindo da crítica marxista ao liberalismo, mas recusando a idéia de revolução proletária comunista, o austríaco Adolf Hitler se oferece à burguesia e à classe média para salvá-las da revolução operária. Propõe o reerguimento da Alemanha através do fortalecimento do Estado, do nacionalismo geopolítico (a nação é o "espaço vital" do povo, que deve conquistar e manter territórios necessários ao seu desenvolvimento econômico) e da aliança com os setores conservadores do capital industrial e sobretudo do capital financeiro. Hitler é eleito, em eleições livres e diretas, para o parlamento e, a seguir, dá o golpe de Estado nazista.

A Itália, embora estivesse do lado dos vencedores da Primeira Guerra Mundial, ficou insatisfeita com as compensações que lhe foram dadas e, ao mesmo tempo, tentava manter-se economicamente pela exploração de colônias na África. Benito Mussolini, como Hitler, partiu da crítica marxista ao liberalismo, mas, como Hitler, recusava a idéia de revolução proletária comunista. Em vez dela, propôs o fortalecimento do Estado nacional, a aliança com setores conservadores do capital industrial e financeiro, a guerra de conquista de territórios e o nacionalismo baseado nas glórias do antigo Império Romano.

Por que **nazismo**? Essa palavra é a abreviação do nome de um partido político ao qual Hitler se filiou. Inicialmente, o partido denominava-se Partido Operário Alemão, mas Hitler propôs que fosse denominado Partido Operário Alemão Nacional-Socialista (*Nationalsozialistische – Nazi*). Operário, para indicar a oposição aos liberais, mas nacional-socialista para indicar a oposição aos comunistas e socialistas (críticos do nacionalismo por ser uma ideologia necessária ao capital).

A palavra *fascismo* foi inventada por Mussolini a partir do vocábulo italiano *fascio*, feixe. É dupla a significação do *fascio*: por um lado, refere-se ao conjunto de machados reunidos por meio de um feixe de varas, carregados por funcionários que precediam a aparição pública dos magistrados na antiga Roma, os machados significando o poder do Estado para decapitar criminosos e as varas, a unidade do povo romano em torno do Estado; por outro lado, refere-se a uma tradição popular do século XIX, em que certas comunidades, lutando por seus interesses e direitos, simbolizavam sua luta e unidade pelos *fasci*. Mussolini se apropria do símbolo romano e popular, criando por toda a Itália os ***fasci* de combate**.

Embora de origem e significação diferentes, nazismo e fascismo possuem aspectos comuns:

? o **antiliberalismo**: não como afirmação do socialismo e sim como defesa da total intervenção do Estado na economia e na sociedade civil. Em sua fase inicial, ambos se apresentam contra a ordem burguesa e conseguem a adesão da maioria da classe trabalhadora, que sofria as misérias da recessão e do desemprego;

? a **colaboração de classe**: afirmação de que o capital e o trabalho não são contrários nem contraditórios, mas podem e devem colaborar em harmonia para o bem da coletividade. No lugar das classes sociais, propõem (e criam) as corporações de ofício e de categoria, de modo a ocultar a divisão entre o capital e o trabalho. A idéia de Estado Corporativo havia sido elaborada pela Igreja Católica e exposta na bula do papa Leão XIII, *Rerum Novarum*, escrita contra socialistas e comunistas;

? **aliança com o capital industrial monopolista e financeiro**: isto é, com os setores do capital cuja vocação é **imperialista**, exigindo a conquista de novos territórios para a ampliação do mercado e o acúmulo do capital;

? **nacionalismo**: a realidade social é a Nação, entendida como unidade territorial e identidade racial, lingüística, de costumes e tradições. A nação é o espírito do povo, a **pátria-mãe** dos antepassados de sangue, una, única e indivisa;

? **corporativismo**: a sociedade, como propunha o papa Leão XIII, deve ser organizada pelo Estado sob a forma de corporações do trabalho e do capital, hierarquizadas por suas funções e harmonizadas pela política econômica do Estado;

? **partido único que organiza as massas**: em lugar de classes sociais, a nação é vista como constituída pelo povo e este é a massa organizada pelo partido único, que a exprime e representa. O partido organiza a sociedade não só em sindicatos corporativos, mas também em associações: de jovens, de mulheres, de crianças, de artistas, de escritores, de cientistas, de bairro, de ginástica e dança, de música, etc. A relação entre a sociedade (a nação) e o Estado é feita pela mediação do partido;

? **ideologia de classe média**: no modo de produção capitalista, há uma camada social que não é proletária-camponesa, nem é proprietária privada dos meios de produção, não é burguesa; trata-se da classe média, constituída por comerciantes, profissionais liberais, intelectuais, artistas, artesãos independentes e funcionários públicos. Essa classe valoriza os valores e os costumes da burguesia e teme a proletarização, sendo por isso anti-socialista e anticomunista. Embora admire a burguesia, sente rancor por não possuir a riqueza e os privilégios burgueses.

Com efeito, a classe média acredita no individualismo competitivo, na idéia do "homem que se faz sozinho", graças à disciplina, à boa família, aos bons costumes e ao trabalho. Mas, ao contrário de suas expectativas, não consegue, apesar dos esforços, "subir na vida" e responsabiliza a "cobiça dos ricos" por sua situação inferiorizada, atribuindo-a à desordem do liberalismo. Por essas características, a classe média é conservadora e reacionária, tendo predileção por propostas políticas que lhe prometam organizar o Estado e a economia de tal modo que desapareçam o liberalismo e o risco do socialismo-comunismo. É o destinatário privilegiado e preferido do nazismo e do fascismo;

? **imperialismo belicista**: pela aliança com o capital monopolista e financeiro, pela ideologia nacionalista expansionista, pela ideologia de classe média, que espera das conquistas militares melhoria de suas condições sociais, nazismo e fascismo são políticas de guerra e de conquista. Hitler falará do sangue germânico que corre nas veias dos povos da Europa central e deverá ser "reconduzido" à mãe-pátria alemã pela guerra. Mussolini falará nas glórias do Império Romano e em sua reconquista pelas guerras italianas;

? **educação moral e cívica**: para garantir a adesão das massas à ideologia nazi-fascista, o Estado introduz a educação moral e cívica, pela qual crianças e adolescentes aprenderão os valores nazi-fascistas de pátria, disciplina, força do caráter, formação de corpos belos, saudáveis, poderosos, necessários aos guerreiros dos novos impérios;

? **propaganda de massa**: o nazi-fascismo introduz, pela primeira vez na História, a prática (hoje cotidiana e banal) da propaganda dirigida às massas. Essa propaganda é política, voltada para a manifestação de sentimentos, emoções e paixões, desvalorizando a razão, o pensamento e a consciência crítica. Por meio do rádio e da imprensa, de cartazes, desfiles, bandas, jogos atléticos, filmes, o nazi-fascismo procura incutir na massa a devoção incondicional à pátria e aos chefes, o amor à hierarquia, à disciplina e à guerra;

? **prática da censura e da delação**: o Estado, através do partido, das associações e de aparelhos especializados (policiais e militares), controla o pensamento, as ciências e as artes por meio da censura, queimando livros e obras de arte "contrários" à pátria e aos chefes, prendendo e torturando os dissidentes, perseguindo os "inimigos internos". Estimula também, sobretudo em crianças e

jovens, a prática da delação contra os dissidentes, "desviantes" e "inimigos internos" do Estado;

? **racismo**: menos forte no fascismo, é um componente essencial do nazismo, que inventa a idéia de "raça ariana" ou "raça nórdica", superior a todas as outras, devendo conquistar algumas para que a sirvam, e aniquilar outras porque "inservíveis" e "perigosas". A idéia de aniquilação das "raças inferiores" faz do genocídio uma política do Estado. O nazismo considerou os negros africanos, poloneses, tchecos, húngaros, romenos, croatas, sérvios e demais brancos europeus como raças inferiores a serem conquistadas. Considerou ciganos e judeus como raças a serem eliminadas (exterminou seis milhões de judeus);

? **estatismo**: contra o Estado liberal (considerado caótico) e contra as revoluções socialistas e comunistas (que recusam o Estado), o nazi-fascismo cria o Estado forte, centralizado administrativamente, militarizado, que controla toda a sociedade por meio do partido, das milícias de jovens, da educação moral e cívica, da propaganda, da censura e da delação. Existe apenas o Estado como totalidade que engloba em seu interior o todo da sociedade.

Totalitarismo, portanto, significa Estado total, que absorve em seu interior e em sua organização o todo da sociedade e suas instituições, controlando-a por inteiro.

O nazi-fascismo proliferou por toda a parte. Foi vitorioso não apenas na Itália e na Alemanha, mas, com variações, tomou o poder na Espanha (de Franco), em Portugal (com Salazar) e em vários países da Europa Oriental.

Conseguiu ter partidos significativos em países como França (Ação Francesa), Inglaterra, Bélgica, Áustria, Argentina. No Brasil, deu origem à Ação Integralista Brasileira, criada por Plínio Salgado.

A Revolução de Outubro

Em outubro de 1917, contra toda expectativa marxista, tem lugar a Revolução Russa, sob a liderança do Partido Bolchevique.

Por que contra toda expectativa marxista? Porque Marx julgara que a revolução proletária só poderia realizar-se quando as contradições internas ao capitalismo esgotassem as possibilidades econômicas e políticas da burguesia e o proletariado, através da revolução, instaurasse a nova sociedade comunista. Em termos marxistas, a revolução proletária deveria acontecer nos países de capitalismo avançado, como a Inglaterra, a França, a Alemanha.

Era essencial para a teoria da *praxis* revolucionária o pleno desenvolvimento do capitalismo, pois isso significava que a infra-estrutura econômica, o avanço tecnológico e o grau de organização da classe trabalhadora preparariam a grande mudança histórica. Não era concebível, portanto, a revolução na Rússia, que vivia sob o Antigo Regime (a monarquia por direito divino, absoluta ou czarista), era majoritariamente pré-capitalista, com pequeno desenvolvimento do

capitalismo em alguns centros urbanos, promovido não pela burguesia (quase inexistente), mas pelo próprio Estado e pelo capital externo (inglês, francês e alemão), sem forte consciência e organização proletárias.

Foi ali, porém, que aconteceu a primeira revolução proletária, antecedida por duas revoluções menores: a de 1905, que instaurou o parlamento, com partidos políticos da burguesia liberal, e a de fevereiro de 1917, que proclamou a república e convocou uma assembléia constituinte, mas cujo governo provisório não realizou as reformas prometidas e prosseguiu na guerra contra a Alemanha, provocando reação popular e rebelião das tropas.

Nas circunstâncias russas, o grande sujeito revolucionário não pôde ser a classe proletária organizada, mas teve que ser uma vanguarda política, liderada por intelectuais acostumados às lutas clandestinas, o Partido Bolchevique ou a fração majoritária do Partido Social-Democrata, que iria tornar-se o Partido Comunista Russo.

Que dificuldades enfrentou a Revolução de Outubro?

? as dificuldades previsíveis, que toda revolução comunista enfrentaria, isto é, a reação militar e econômica do capital, sob a forma de guerra civil e de boicote econômico internacional;

? a existência da Primeira Guerra Mundial, que não só depauperou a precária economia russa, mas também permitiu que os poderes capitalistas enviassem tropas para auxiliar a contra-revolução, o chamado Exército dos Brancos;

? o fracasso da revolução comunista alemã, em 1919, da qual se esperava não só apoio para o desenvolvimento da sociedade socialista russa, mas também que fosse o estopim da revolução proletária mundial; esta, se ocorresse, livraria a revolução russa do isolamento, do boicote capitalista internacional e da ameaça permanente de invasão militar capitalista;

? a ausência de forte consciência política e organização operárias num país majoritariamente camponês e no qual as atividades políticas tinham sido necessariamente obra de grupos clandestinos, formados sobretudo por intelectuais e estudantes. O contingente revolucionário mais significativo que os bolcheviques conseguiram não veio do proletariado organizado, mas das tropas (exército e marinha) rebeladas contra a guerra mundial, iniciada em 1914. A militarização, inevitável em toda revolução, no caso da russa institucionalizou-se como organização do Partido Bolchevique;

? a ausência de economia capitalista desenvolvida que houvesse preparado a infra-estrutura econômica e a organização sociopolítica para a nova sociedade. A revolução teve que realizar duas revoluções numa só: a burguesa, de destruição do Antigo Regime, e a comunista, contra a burguesia. Essa situação, mais a ruína econômica causada pela guerra e pela continuação da guerra civil, bem como o boicote do capitalismo internacional obrigaram ao chamado "comunismo de

guerra", que transformou a "ditadura do proletariado" em ditadura do Partido Bolchevique para a instauração de uma nova forma inesperada de capitalismo, o **capitalismo de Estado**, considerado "etapa socialista" para a futura sociedade comunista. Em outras palavras, a estatização da economia substituiu a abolição do Estado, prevista pelo *Manifesto comunista*.

Assenhoreando-se do Estado, o Partido Bolchevique criou um poderoso aparato militar e burocrático, que, evidentemente, entrou em conflito com os conselhos populares de operários, camponeses e soldados, os **sovietes**, pois estes haviam-se organizado para realizar o autogoverno de uma sociedade sem Estado. Os sovietes foram sendo dizimados e substituídos por órgãos do Partido Bolchevique, deles restando apenas o nome, que seria colado ao de república socialista: República Socialista Soviética.

Em 1923, o Partido Bolchevique está profundamente dividido entre a posição de Trotski – que critica a burocratização e propõe a tese da revolução permanente – e a de Stalin, que conseguira galgar o posto de secretário-geral do partido, acumulando enormes poderes em suas mãos. Doente, Lênin escreve um testamento político no qual sugere o afastamento de Stalin, alertando para o perigo de seu autoritarismo. Não foi, porém, atendido. Morre em janeiro de 1924.

Valendo-se do cargo e colocando a direção partidária contra Trotski, Stalin assume o poder do Estado. Sob sua orientação (embora ficasse nos bastidores), as principais lideranças da revolução foram expulsas do partido; Trotski foi banido e, em 1940, assassinado por um agente stalinista, no México.

Com a tese "socialismo num só país" (portanto oposta à tese marxista do internacionalismo proletário e da revolução mundial), Stalin implanta à força a coletivização da economia, sob a direção do Estado e do partido. Exerce controle militar, policial e ideológico sobre toda a sociedade, institui o "culto à personalidade" e, em 1936, começa os grandes expurgos políticos, conhecidos como "processos de Moscou". Sempre nos bastidores, conseguiu que seus aliados forjassem todo tipo de acusação contra lideranças políticas de oposição, levando-as à condenação à morte, ou à prisão perpétua em campos de concentração. Fortaleceu a polícia secreta e consolidou o totalitarismo.

Além da coletivização econômica, planejou a economia para investimentos na indústria pesada, sacrificando a produção de bens de consumo e os serviços públicos sociais. Prevendo a Segunda Guerra Mundial, orientou a economia para a indústria bélica, química pesada e energia elétrica, produzindo, às custas de enormes sacrifícios e privações da população, o maior crescimento econômico da história da Rússia, que se tornou potência econômica e militar mundial.

O totalitarismo stalinista

Embora o totalitarismo russo esteja ligado indissoluvelmente ao nome de Stalin, isso não significa que tenha terminado com sua morte.

Até a chamada *glasnost* (transparência), proposta nos anos 80 por Gorbatchev, existiu o stalinismo sem Stalin, ou seja, o totalitarismo.

Muitos traços do stalinismo são semelhantes aos do nazi-fascismo (centralização estatal, partido único com controle total sobre a sociedade, militarização, nacionalismo, imperialismo, censura do pensamento e da expressão, propaganda estatal no lugar da informação, campos de concentração, invenção contínua dos "inimigos internos"), mas a diferença fundamental e trágica entre eles está no fato de que o stalinismo sufocou a primeira revolução proletária e deformou profundamente o marxismo, marcando com o selo totalitário os partidos comunistas do mundo inteiro.

As grandes teses de Marx foram destruídas pelas teses stalinistas:

? à tese marxista da revolução proletária mundial, o stalinismo contrapôs a tese do socialismo num só país, transformando-a em diretriz obrigatória para os partidos comunistas do mundo inteiro. Isso significou que tais partidos deveriam abandonar práticas revolucionárias em seus países, para não prejudicar as relações internacionais da União Soviética. Eram estimuladas, porém, as guerras de libertação nacional contra os países colonialistas sempre que isso fosse do interesse econômico e geopolítico da Rússia;

? à tese marxista da ditadura do proletariado para a derrubada do Estado, o stalinismo contrapôs a ditadura do partido único e do Estado forte;

? à tese marxista da abolição do Estado na sociedade comunista sem classes sociais, contrapôs o agigantamento do Estado, a absorção da sociedade pelo aparelho estatal e pelos órgãos do partido, cuja burocracia constituiu-se numa nova classe dominante, com interesses e privilégios próprios;

? à tese marxista da luta proletária contra a burguesia e a pequena burguesia, bem como à afirmação de que, em muitos processos revolucionários, parte da burguesia e da pequena burguesia se aliam ao proletariado, mas o abandonam a partir de certo ponto, devendo ele prosseguir sozinho na ação revolucionária, o stalinismo contrapôs a tese oportunista da "estratégia" e da "tática", segundo a qual, em certos casos, o proletariado faria alianças e nelas permaneceria e, em outros, não faria aliança alguma, se isso não fosse do interesse da vanguarda partidária;

? à tese marxista do internacionalismo proletário ("Proletários de todos os países, uni-vos", dizia o *Manifesto comunista*), contrapôs o nacionalismo e o imperialismo russos, primeiro invadindo e dominando a Europa Oriental, e depois os países asiáticos não dominados pela China;

? à tese marxista do partido político como instrumento de organização da classe trabalhadora e expressão prática de suas idéias e lutas, contrapôs a burocracia partidária como vanguarda política, que não só "representa" os interesses proletários, mas os encarna e os dirige, pois é detentora do poder e do saber;

? à tese marxista da relação indissolúvel entre as idéias e as condições materiais, isto é, entre teoria e prática, que permitia o desenvolvimento da consciência crítica da classe trabalhadora, contrapôs a propaganda estatal, a ideologia do chefe como "pai dos povos", o controle da educação e dos meios de comunicação pelo partido e pelo Estado;

? à tese de Marx de que a teoria e a prática estão numa relação dialética, que o conhecimento é histórico e um processo interminável de análise e compreensão das condições concretas postas pela realidade social, o stalinismo contrapôs uma invenção, o *Diamat* (materialismo dialético), isto é, o marxismo como **doutrina** a–histórica, fixada em dogmas expostos sob a forma de catecismos de vulgarização da ideologia stalinista. Foi tão longe nisso, que considerou função do Estado definir o **pensamento correto**.

Para tanto, os intelectuais do partido foram encarregados de determinar as linhas "corretas" para a Filosofia, as ciências e as artes. Instituiu-se a psicologia oficial, a medicina e a genética oficiais, a literatura, a pintura, a música e o cinema oficiais, a filosofia e a ciência oficiais, encarregando-se a polícia secreta de queimar obras, prender, torturar, assassinar ou enviar para campos de concentração os "dissidentes" ou "desviantes". Os herdeiros de Stalin foram mais longe: consideravam que, como o partido e o Estado dizem a verdade absoluta, os "desvios" intelectuais, artísticos e políticos eram sintomas de distúrbios psíquicos e de loucura, enviando os "dissidentes" para hospitais psiquiátricos;

? à tese marxista de que a classe trabalhadora é sujeito de sua própria história quando toma consciência de sua situação e luta contra ela, aprendendo com a memória dos combates e a tradição das derrotas, o stalinismo contrapôs a idéia de história oficial da classe proletária, identificada com a história do partido comunista e com a interpretação dada por este último aos acontecimentos históricos, roubando assim dos trabalhadores o direito à memória;

? à tese marxista de que os inimigos da classe trabalhadora não são indivíduos dessa ou daquela classe, mas uma outra classe social enquanto classe, contrapôs a idéia de "inimigos do povo saídos do seio do próprio povo" como inimigos de sua própria classe, porque são "agentes estrangeiros infiltrados no seio do povo uno, indiviso, bom e homogêneo";

? à tese de Marx da nova sociedade como concretização da liberdade, da igualdade, da abundância, da justiça e da felicidade, o stalinismo contrapôs o "operário-modelo" e o "militante exemplar", acostumados à obediência cega aos comandos do Estado e do partido e à hierarquia social imposta por eles. Viver pelo e para o Estado e o partido tornaram-se sinônimos de felicidade, liberdade e justiça.

A transformação das idéias e práticas stalinistas em **instituições sociais** fez com que o stalinismo não fosse um acontecimento de superfície, que pudesse ser apagado com a morte de Stalin. Pelo contrário. Foi instituída uma nova

formação social, que modelou corpos, corações e mentes e que só desapareceu, parcialmente, no fim dos anos 80 e inícios dos 90, porque a crise econômica, provocada pelo delírio armamentista, fez emergirem contradições sufocadas durante 70 anos.

A democracia como ideologia

Dois acontecimentos políticos marcaram o período posterior à Segunda Guerra Mundial: a guerra fria e o surgimento do Estado do Bem-Estar Social (*Welfare State*).

A guerra fria foi a divisão geopolítica, econômica e militar entre dois grandes blocos: o bloco capitalista, sob a direção dos Estados Unidos, e o bloco comunista, sob a direção da União Soviética e da China. Uma das principais razões para essa divisão foi militar, isto é, a invenção da bomba atômica, que punha fim às guerras convencionais.

Inicialmente, cada bloco julgava que a posse de armamentos nucleares lhe daria mais poder para eliminar o outro. Pouco a pouco, porém, a chamada "corrida armamentista" deixou de visar diretamente à guerra, voltando-se para a intimidação recíproca dos adversários, limitando suas ações imperialistas. Finalmente, percebeu-se que uma guerra não convencional ou nuclear teria resultado zero, ou seja, não teria vencedores, pois o planeta seria inteiramente destruído. Antes, porém, que se chegasse a essa conclusão, a guerra fria definiu o alinhamento político e econômico de todos os países à volta dos dois blocos hegemônicos.

O Estado do Bem-Estar Social (*Welfare State*) foi implantado nos países capitalistas avançados do hemisfério norte como defesa do capitalismo contra o perigo do retorno do nazi-fascismo e da revolução comunista. A crise econômica gerada pela guerra, as críticas nazi-fascista e socialista ao liberalismo, a imagem da sociedade socialista em construção na União Soviética e na China, fazendo com que os trabalhadores encontrassem nelas (ignorando o que ali realmente se passava) um contraponto para as desigualdades e injustiças do capitalismo, tudo isso levou a prática política a afirmar a necessidade de alterar a ação do Estado, corrigindo os problemas econômicos e sociais.

O Estado passa a intervir na economia, investindo em indústrias estatais, subsidiando empresas privadas na indústria, na agricultura e no comércio, exercendo controle sobre preços, salários e taxas de juros. Assume para si um conjunto de encargos sociais ou serviços públicos sociais: saúde, educação, moradia, transporte, previdência social, seguro-desemprego. Atende demandas de cidadania política, como o sufrágio universal.

Sob os efeitos da guerra fria e do Estado do Bem-Estar Social, o bloco capitalista procurou impedir, nos países economicamente subdesenvolvidos ou do Terceiro Mundo (América Latina, África, Oriente Médio), rebeliões populares que

desembocassem em revoluções socialistas. O perigo existe por dois motivos principais: ou porque os países do Terceiro Mundo são colônias dos países capitalistas, ou porque neles a desigualdade econômico-social, a miséria e as injustiças são de tal monta que, nas colônias, guerras de libertação nacional e, nos demais países, rebeliões populares podem acontecer a qualquer momento e transformar-se em revoluções. O caso de Cuba, em 1958, evidenciou essa possibilidade.

Os países mais fortes do bloco capitalista adotaram duas medidas: através do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional (FMI), fizeram empréstimos aos Estados do Terceiro Mundo para investir nos serviços sociais e em empresas estatais; e, através dos serviços de espionagem e das forças armadas, ofereceram "ajuda" militar para reprimir revoltas e revoluções. Com isso, estimularam, sobretudo a partir dos anos 60, a proliferação de ditaduras militares e regimes autoritários no Terceiro Mundo, como foi o caso do Brasil.

No centro do discurso político capitalista encontra-se a defesa da democracia.

Vimos que as formações sociais totalitárias cresceram à sombra da crítica à democracia liberal, considerada responsável pela desordem e caos sócio-econômicos, porque abandona a sociedade à cobiça ilimitada dos ricos e poderosos. A democracia é o mal.

Por seu turno, na luta contra os totalitarismos, os Estados capitalistas afirmaram tratar-se do combate entre a opressão e a liberdade, a ditadura e a democracia. A democracia é o bem.

Nos dois casos, a democracia, erguida ora como o mal, ora como o bem, deixava de ser encarada como forma da vida social para tornar-se um tipo de governo e um instrumento ideológico para esconder o que ela é, em nome do que ela "vale". Tanto assim, que os grandes Estados capitalistas, campeões da democracia, não tiveram dúvida em auxiliar a implantação de regimes autoritários (portanto antidemocráticos) toda vez que lhes pareceu conveniente.

Embora liberalismo e Estado do Bem-Estar Social (ou social-democracia) sejam diferentes quanto à questão dos direitos – o primeiro limita os direitos à cidadania política da classe dominante, o segundo amplia a cidadania política e acolhe a idéia de direitos sociais -, no que tange à democracia são semelhantes. Como a definem? Como regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais. O que isso quer dizer?

Em primeiro lugar, que identificam liberdade e competição – tanto a competição econômica da chamada "livre iniciativa", quanto a competição política entre partidos que disputam eleições.

Em segundo lugar, que identificam a lei com a potência judiciária para limitar o poder político, defendendo a sociedade contra a tirania, a lei garantindo os governos escolhidos pela vontade da maioria.

Em terceiro lugar, que identificam a ordem com a potência do executivo e do judiciário para conter e limitar os conflitos sociais, impedindo o desenvolvimento da luta de classes, seja pela repressão, seja pelo atendimento das demandas por direitos sociais (emprego, boas condições de trabalho e salário, educação, moradia, saúde, transporte, lazer).

Em quarto lugar, que, embora a democracia apareça justificada como "valor" ou como "bem", é encarada, de fato, pelo critério da eficácia. Em outras palavras, defendem a democracia porque lhes parece um regime favorável à apatia política – a política seria assunto dos representantes, que são políticos profissionais -, que, por seu turno, favorece a formação de uma elite de técnicos competentes aos quais cabe a direção do Estado, evitando, dessa maneira, uma participação política que traria à cena os "extremistas" e "radicais" da sociedade.

A democracia é, assim, reduzida a um regime político eficaz, baseado na idéia de cidadania organizada em partidos políticos e manifestando-se no processo eleitoral de escolha dos representantes, na rotatividade dos governantes e nas soluções técnicas (e não políticas) para os problemas sociais.

Vista por esse prisma, é realmente uma ideologia política e justifica a crítica que lhe dirigiu Marx ao referir-se ao formalismo jurídico que preside a idéia de direitos do cidadão. Em outras palavras, desde a Revolução Francesa de 1789, essa democracia declara os direitos universais do homem e do cidadão, mas a sociedade está estruturada de tal maneira que tais direitos não podem existir concretamente para a maioria da população. A democracia é formal, não é concreta.

A sociedade democrática

Vimos que uma ideologia não nasce do nada, nem repousa no vazio, mas exprime, de maneira invertida, dissimulada e imaginária, a *praxis* social e histórica concretas. Isso se aplica à ideologia democrática. Em outras palavras, há, na prática democrática e nas idéias democráticas, uma profundidade e uma verdade muito maiores e superiores ao que a ideologia democrática percebe e deixa perceber.

Que significam as eleições? Muito mais do que a mera rotatividade de governos ou a alternância no poder. Simbolizam o essencial da democracia: que o poder não se identifica com os ocupantes do governo, não lhes pertence, mas é sempre um lugar vazio, que os cidadãos, periodicamente, preenchem com um representante, podendo revogar seu mandato se não cumprir o que lhe foi delegado para representar.

As idéias de situação e oposição, maioria e minoria, cujas vontades devem ser respeitadas e garantidas pela lei, vão muito além dessa aparência. Significam que a sociedade não é uma comunidade una e indivisa voltada para o bem comum obtido por consenso, mas, ao contrário, que está internamente dividida e que as

divisões são legítimas e devem expressar-se publicamente. A democracia é a única forma política que considera o conflito legítimo e legal, permitindo que seja trabalhado politicamente pela própria sociedade.

As idéias de igualdade e liberdade como direitos civis dos cidadãos vão muito além de sua regulamentação jurídica formal. Significam que os cidadãos são sujeitos de direitos e que, onde tais direitos não existam nem estejam garantidos, tem-se o direito de lutar por eles e exigi-los. É esse o cerne da democracia.

Um direito difere de uma necessidade ou carência e de um interesse.

Uma necessidade ou carência é algo particular e específico. Alguém pode ter necessidade de água, outro, de comida. Um grupo social pode ter carência de transportes, outro, de hospitais. Há tantas necessidades quanto indivíduos, tantas carências quanto grupos sociais.

Um interesse também é algo particular e específico. Os interesses dos estudantes brasileiros podem ser diferentes dos interesses dos estudantes argentinos. Os interesses dos agricultores podem ser diferentes dos interesses dos comerciantes. Os interesses dos bancários, diferentes dos interesses dos banqueiros. Os interesses dos índios, diferentes dos interesses dos garimpeiros.

Necessidades ou carências podem ser conflitantes. Suponhamos que, por exemplo, numa região de uma grande cidade, as mulheres trabalhadoras tenham necessidade ou carência de creches para seus filhos e que, na mesma região, um outro grupo social, favelado, tenha carência de moradia. O governo municipal dispõe de recursos para atender a uma das carências, mas não a ambas, de sorte que resolver uma significará abandonar a outra.

Interesses também podem ser conflitantes. Suponhamos, por exemplo, que interesse a grandes proprietários de terra deixá-las inativas esperando a valorização imobiliária, mas que interesse a trabalhadores rurais sem terra o cultivo de alimentos para a sobrevivência; temos aí um conflito de interesses. Suponhamos que interesse aos proprietários de empresas comerciais estabelecer um horário de trabalho que aumente as vendas, mas que interesse aos comerciários um outro horário, no qual possam dispor de horas para estudar, cuidar da família e descansar. Temos aqui um outro conflito de interesses.

Um direito, ao contrário de necessidades, carências e interesses, não é particular e específico, mas geral e universal, válido para todos os indivíduos, grupos e classes sociais. Assim, por exemplo, a carência de água e de comida manifesta algo mais profundo: o direito à vida. A carência de moradia ou de transporte também manifesta algo mais profundo: o direito a boas condições de vida. O interesse dos estudantes, o direito à educação e à informação. O interesse dos sem-terra, o direito ao trabalho. O dos comerciários, o direito a boas condições de trabalho.

Dizemos que uma sociedade – e não um simples regime de governo – é democrática, quando, além de eleições, partidos políticos, divisão dos três poderes da república, respeito à vontade da maioria e das minorias, institui algo mais profundo, que é condição do próprio regime político, ou seja, quando **institui direitos**.

A criação de direitos

Quando a democracia foi inventada pelos atenienses, criou-se a tradição democrática como instituição de três direitos fundamentais que definiam o cidadão: igualdade, liberdade e participação no poder. Igualdade significava: perante as leis e os costumes da *polis*, todos os cidadãos possuem os mesmos direitos e devem ser tratados da mesma maneira. Por esse motivo, Aristóteles afirmava que a primeira tarefa da justiça era igualar os desiguais, seja pela redistribuição da riqueza social, seja pela garantia de participação no governo. Também pelo mesmo motivo, Marx afirmava que a igualdade só se tornaria um direito concreto quando não houvesse escravos, servos e assalariados explorados, mas fosse dado a cada um segundo suas necessidades e segundo seu trabalho.

A observação de Aristóteles e, depois, a de Marx indicam algo preciso: a mera declaração do direito à igualdade não faz existir os iguais, mas abre o campo para a **criação** da igualdade, através das exigências e demandas dos sujeitos sociais. Em outras palavras, declarado o direito à igualdade, a sociedade pode instituir formas de reivindicação para criá-lo como direito real.

Liberdade significava: todo cidadão tem o direito de expor em público seus interesses e suas opiniões, vê-los debatidos pelos demais e aprovados ou rejeitados pela maioria, devendo acatar a decisão tomada publicamente. Na modernidade, com a Revolução Inglesa de 1644 e a Revolução Francesa de 1789, o direito à liberdade ampliou-se. Além da liberdade de pensamento e de expressão, passou a significar o direito à independência para escolher o ofício, o local de moradia, o tipo de educação, o cônjuge, em suma, a recusa das hierarquias fixas, supostamente divinas ou naturais.

Acrescentou-se, em 1789, um direito de enorme importância, qual seja, o de que todo indivíduo é inocente até prova em contrário, que a prova deve ser estabelecida perante um tribunal e que a liberação ou punição devem ser dadas segundo a lei. Com os movimentos socialistas, a luta social por liberdade ampliou ainda mais esse direito, acrescentando-lhe o direito de lutar contra todas as formas de tirania, censura e tortura e contra todas as formas de exploração e dominação social, econômica, cultural e política.

Observamos aqui o mesmo que na igualdade: a simples declaração do direito à liberdade não a institui concretamente, mas abre o campo histórico para a **criação** desse direito pela práxis humana.

Participação no poder significava: todos os cidadãos têm o direito de participar das discussões e deliberações públicas da *polis*, votando ou revogando decisões. Esse direito possuía um significado muito preciso. Nele afirmava-se que, do ponto de vista político, todos os cidadãos têm competência para opinar e decidir, pois a política não é uma questão técnica (eficácia administrativa e militar) nem científica (conhecimentos especializados sobre administração e guerra), mas ação coletiva, isto é, decisão coletiva quanto aos interesses e direitos da própria *polis*.

A democracia ateniense, como se vê, era direta. A moderna, porém, é representativa. O direito à participação tornou-se, portanto, indireto, através da escolha de representantes. Ao contrário dos outros dois direitos, este último parece ter sofrido diminuição em lugar de ampliação. Essa aparência é falsa e verdadeira.

Falsa, porque a democracia moderna foi instituída na luta contra o Antigo Regime e, portanto, em relação a esse último, ampliou a participação dos cidadãos no poder, ainda que sob a forma da representação.

Verdadeira, porque, como vimos, a república liberal tendeu a limitar os direitos políticos aos proprietários privados dos meios de produção e aos profissionais liberais da classe média, aos homens adultos "independentes". Todavia, as lutas socialistas e populares forçaram a ampliação dos direitos políticos com a criação do sufrágio universal (todos são cidadãos eleitores: homens, mulheres, jovens, negros, analfabetos, trabalhadores, índios) e a garantia da elegibilidade de qualquer um que, não estando sob suspeita de crime, se apresente a um cargo eletivo.

Vemos aqui, portanto, o mesmo que nos direitos anteriores: lutas sociais que transformam a simples declaração de um direito em direito real, ou seja, vemos aqui a **criação** de um direito.

As lutas por igualdade e liberdade ampliaram os direitos políticos (civis) e, a partir destes, criaram os direitos sociais – trabalho, moradia, saúde, transporte, educação, lazer, cultura -, os direitos das chamadas "minorias"[xxv] – mulheres, idosos, negros, homossexuais, crianças, índios – e o direito à segurança planetária – as lutas ecológicas e contra as armas nucleares.

As lutas populares por participação política ampliaram os direitos civis: direito de opor-se à tirania, à censura, à tortura, direito de fiscalizar o Estado por meio de organizações da sociedade (associações, sindicatos, partidos políticos); direito à informação pela publicidade das decisões estatais.

A sociedade democrática institui direitos pela abertura do campo social à criação de direitos reais, à ampliação de direitos existentes e à criação de **novos** direitos. Com isso, dois traços distinguem a democracia de todas as outras formas sociais e políticas:

1. a democracia é a única sociedade e o único regime político que **considera o conflito legítimo**. Não só trabalha politicamente os conflitos de necessidade e de interesses (disputas entre os partidos políticos e eleições de governantes pertencentes a partidos opostos), mas procura instituí-los como direitos e, como tais, exige que sejam reconhecidos e respeitados. Mais do que isso. Na sociedade democrática, indivíduos e grupos organizam-se em associações, movimentos sociais e populares, classes se organizam em sindicatos e partidos, criando um **contra-poder social** que, direta ou indiretamente, limita o poder do Estado;

2. a democracia é a **sociedade verdadeiramente histórica**, isto é, aberta ao tempo, ao possível, às transformações e ao novo. Com efeito, pela criação de novos direitos e pela existência dos contra-poderes sociais, a sociedade democrática não está fixada numa forma para sempre determinada, ou seja, não cessa de trabalhar suas divisões e diferenças internas, de orientar-se pela possibilidade objetiva (a liberdade) e de alterar-se pela própria *praxis*.

Os obstáculos à democracia

Liberdade, igualdade e participação conduziriam à célebre formulação da política democrática como "governo do povo, pelo povo e para o povo". Entretanto, o povo da sociedade democrática está dividido em classes sociais – sejam os ricos e os pobres (Aristóteles), os grandes e o povo (Maquiavel), as classes sociais antagônicas (Marx).

É verdade que a sociedade democrática é aquela que não esconde suas divisões, mas procura trabalhá-las pelas instituições e pelas leis. Todavia, no capitalismo, são imensos os obstáculos à democracia, pois o conflito dos interesses é posto pela exploração de uma classe social por outra, mesmo que a ideologia afirme que todos são livres e iguais.

É verdade que as lutas populares nos países de capitalismo avançado ampliaram os direitos e que a exploração dos trabalhadores diminuiu muito, sobretudo com o Estado do Bem-Estar Social. No entanto, houve um preço a pagar: a exploração mais violenta do trabalho pelo capital recaiu sobre as costas dos trabalhadores nos países do Terceiro Mundo.

Houve uma divisão internacional do trabalho e da exploração que, ao melhorar a igualdade e a liberdade dos trabalhadores de uma parte do mundo, agravou as condições de vida e de trabalho da outra parte. E não foi por acaso que, enquanto nos países capitalistas avançados cresciam o Estado de Bem-Estar e a democracia social, no Terceiro Mundo eram implantadas ditaduras e regimes autoritários, com os quais os capitalistas desses países se aliavam aos das grandes potências econômicas.

A situação do direito de igualdade e de liberdade é também muito frágil nos dias atuais, porque o modo de produção capitalista passa por uma mudança profunda para resolver a recessão mundial. Essa mudança, conhecida com o nome de

neoliberalismo, implicou o abandono da política do Estado do Bem-Estar Social (políticas de garantia dos direitos sociais) e o retorno à idéia liberal de autocontrole da economia pelo mercado capitalista, afastando, portanto, a interferência do Estado no planejamento econômico.

O abandono das políticas sociais chama-se **privatização**, e o do planejamento econômico, **resregulação**. Ambas significam: o capital é racional e pode, por si mesmo, resolver os problemas econômicos e sociais. Além disso, o desenvolvimento espantoso das novas tecnologias eletrônicas trouxe a velocidade da comunicação e da informação e a automação da produção e distribuição dos produtos.

Essa mudança nas forças produtivas (pois a tecnologia alterou o processo social do trabalho) vem causando o desemprego em massa nos países de capitalismo avançado, movimentos racistas contra imigrantes e migrantes, exclusão social, política e cultural de grandes massas da população. Esse fenômeno começa também a atingir alguns países do Terceiro Mundo, como o Brasil.

Em outras palavras, os direitos econômicos e sociais conquistados pelas lutas populares estão em perigo porque o capitalismo está passando por uma mudança profunda. De fato, tradicionalmente, o capital se acumulava, se ampliava e se reproduzia pela absorção crescente de pessoas no mercado de mão-de-obra (ou mercado de trabalho) e no mercado de consumo dos produtos. Hoje, porém, com a presença da tecnologia de ponta como força produtiva, o capital pode acumular-se e reproduzir-se excluindo cada vez mais as pessoas do mercado de trabalho e de consumo. Não precisa mais de grandes massas trabalhadoras e consumidoras, pode ampliar-se graças ao desemprego em massa e não precisa preocupar-se em garantir direitos econômicos e sociais aos trabalhadores porque não necessita de seus trabalhos e serviços. Por isso o Estado do Bem-Estar Social tende a ser suprimido pelo Estado neoliberal, defensor da privatização das políticas sociais (educação, saúde, transporte, moradia, alimentação).

O direito à participação política também encontra obstáculos. De fato, no capitalismo da segunda metade do século XX, a organização industrial do trabalho foi feita a partir de uma divisão social nova: a separação entre dirigentes e executantes. Os primeiros são os que recebem a educação científica e tecnológica, são considerados portadores de saberes que os tornam competentes e por isso com poder de mando. Os executantes são aqueles que não possuem conhecimentos tecnológicos e científicos, mas sabem apenas executar tarefas, sem conhecer as razões e as finalidades de sua ação. São por isso considerados incompetentes e destinados a obedecer.

Essa forma de organização da divisão social do trabalho propagou-se para a sociedade inteira. No comércio, na agricultura, nas escolas, nos hospitais, nas universidades, nos serviços públicos, nas artes, todos estão separados entre "competentes" que sabem e "incompetentes" que executam. Em outras palavras,

a posse de certos conhecimentos específicos tornou-se um poder para mandar e decidir.

Essa divisão social converteu-se numa ideologia: a **ideologia da competência técnico-científica**, isto é, na idéia de que quem possui conhecimentos está naturalmente dotado de poder de mando e direção. Essa ideologia, fortalecida pelos meios de comunicação de massa que a estimula diariamente, invadiu a política: esta passou a ser considerada uma atividade reservada para administradores políticos competentes e não uma ação coletiva de todos os cidadãos.

Não só o direito à representação política (ser representante) diminui porque se restringe aos competentes, como ainda a ideologia da competência oculta e dissimula o fato de que, para ser "competente", é preciso ter recursos econômicos para estudar e adquirir conhecimentos. Em outras palavras, os "competentes" pertencem à classe economicamente dominante, que, assim, dirige a política segundo seus interesses e não de acordo com a universalidade dos direitos.

Um outro obstáculo ao direito à participação política é posto pelos meios de comunicação de massa. Só podemos participar de discussões e decisões políticas se possuirmos informações corretas sobre aquilo que vamos discutir e decidir. Ora, como já vimos, os meios de comunicação de massa não informam, desinformam. Ou melhor, transmitem as informações de acordo com os interesses de seus proprietários e das alianças econômicas e políticas destes com grupos detentores de poder econômico e político. Assim, por não haver respeito ao direito de informação, não há como respeitar o direito à verdadeira participação política.

Os obstáculos à democracia não inviabilizam a sociedade democrática. Pelo contrário. Somente nela somos capazes de perceber tais obstáculos e lutar contra eles.

Dificuldades para a democracia no Brasil

Periodicamente os brasileiros afirmam que vivemos numa democracia, depois de concluída uma fase de autoritarismo. Por democracia entendem a existência de eleições, de partidos políticos e da divisão republicana dos três poderes, além da liberdade de pensamento e de expressão. Por autoritarismo, entendem um regime de governo em que o Estado é ocupado através de um golpe (em geral militar ou com apoio militar), não há eleições nem partidos políticos, o poder executivo domina o legislativo e o judiciário, há censura do pensamento e da expressão (por vezes com tortura e morte) dos inimigos políticos. Em suma, democracia e autoritarismo são vistos como algo que se realiza na esfera do Estado e este é identificado com o modo de governo.

Essa visão é cega para algo profundo na sociedade brasileira: o autoritarismo social. Nossa sociedade é autoritária porque é hierárquica, pois divide as pessoas,

em qualquer circunstância, em inferiores, que devem obedecer, e superiores, que devem mandar. Não há percepção nem prática da igualdade como um direito. Nossa sociedade também é autoritária porque é violenta (nos termos em que, no estudo da ética, definimos a violência): nela vigoram racismo, machismo, discriminação religiosa e de classe social, desigualdades econômicas das maiores do mundo, exclusões culturais e políticas. Não há percepção nem prática do direito à liberdade.

O autoritarismo social e as desigualdades econômicas fazem com que a sociedade brasileira esteja polarizada entre as carências das camadas populares e os interesses das classes abastadas e dominantes, sem conseguir ultrapassar carências e interesses e alcançar a esfera dos direitos. Os interesses, porque não se transformam em direitos, tornam-se privilégios de alguns, de sorte que a polarização social se efetua entre os despossuídos (os carentes) e os privilegiados. Estes, porque são portadores dos conhecimentos técnicos e científicos, são os "competentes", cabendo-lhes a direção da sociedade.

Como vimos, uma carência é sempre específica, sem conseguir generalizar-se num interesse comum nem universalizar-se num direito. Um privilégio, por definição, é sempre particular, não podendo generalizar-se num interesse comum nem universalizar-se num direito, pois, se tal ocorresse, deixaria de ser privilégio. Ora, a democracia é criação e garantia de direitos. Nossa sociedade, polarizada entre a carência e o privilégio, não consegue ser democrática, pois não encontra meios para isso.

Esse conjunto de determinações sociais manifesta-se na esfera política. Em lugar de democracia, temos instituições vindas dela, mas operando de modo autoritário.

Assim, por exemplo, os partidos políticos costumam ser de três tipos: os clientelistas, que mantêm relações de favor com seus eleitores, os vanguardistas, que substituem seus eleitores pela vontade dos dirigentes partidários, e os populistas, que tratam seus eleitores como um pai de família (o *despotes*) trata seus filhos menores. Favor, substituição e paternalismo evidenciam que a prática da participação política, através de representantes, não consegue se realizar no Brasil. Os representantes, em lugar de cumprir o mandato que lhes foi dado pelos representados, surgem como chefes, mandantes, detentores de favores e poderes, submetendo os representados, transformando-os em clientes que recebem favores dos mandantes.

A "indústria política" – isto é, a criação da imagem dos políticos pelos meios de comunicação de massa para a venda do político aos eleitores-consumidores -, aliada à estrutura social do país, alimenta um imaginário político autoritário. As lideranças políticas são sempre imaginadas como chefes salvadores da nação, verdadeiros messias escolhidos por Deus e referendados pelo voto dos eleitores.

Na verdade, não somos realmente eleitores (os que escolhem), mas meros votantes (os que dão o voto para alguém).

A imagem populista e messiânica dos governantes indica que a concepção teocrática do poder não desapareceu: ainda se acredita no governante como enviado das divindades (o número de políticos ligados a astrólogos e videntes fala por si mesmo) e que sua vontade tem força de lei.

As leis, porque exprimem ou os privilégios dos poderosos ou a vontade pessoal dos governantes, não são vistas como expressão de direitos nem de vontades e decisões públicas coletivas. O poder judiciário aparece como misterioso, envolto num saber incompreensível e numa autoridade quase mística. Por isso mesmo, aceita-se que a legalidade seja, por um lado, incompreensível, e, por outro, ineficiente (a impunidade não reina livre e solta?) e que a única relação possível com ela seja a da transgressão (o famoso "jeitinho").

Como se observa, a democracia, no Brasil, ainda está por ser inventada.

---

i Como já vimos, o juízo relaciona positiva ou negativamente um sujeito *S* e um predicado ou conjunto de predicados *P*; *S* é *P*; *S* não é *P*. Também relaciona *S* e *P* **necessariamente**: "Sócrates é mortal"; **acidentalmente**: "Sócrates é pequeno"; **possivelmente**: "Sócrates poderá vir à praça", "Se não chover, Sócrates virá à praça", etc.

ii Quando Édipo nasce, um vidente, Tirésias, prevê que o menino matará o pai e se casará com a mãe. Apavorado, o rei Laio – o pai – manda matar Édipo. O escravo que deveria matar o menino sente piedade e o lança num precipício sem verificar se está ou não morto; e entrega ao rei o coração de uma corça, como se fosse o de Édipo. A criança não morre e é recolhida por um pastor. Este, por sua vez, a entrega a um outro rei, que, idoso, lamentava não ter filhos. Ao crescer, Édipo suspeita que não é filho de seus pais adotivos e sai à procura dos pais verdadeiros. No caminho, vê uma batalha entre um grupo numeroso e um pequeno; coloca-se ao lado deste último e mata o chefe do outro grupo – seu pai, Laio. Chegando à sua cidade natal, fica sabendo que um monstro estava devorando as virgens e só interromperá a matança se alguém decifrar um enigma que propõe. Édipo decifra o enigma. Como recompensa, recebe a rainha em casamento. Casa-se com Jocasta, sem saber que se tratava de sua verdadeira mãe, e com ela tem filhos. A profecia se cumpre. A cidade será castigada com a peste e, ao tentar combatê-la, pedindo aos deuses que lhe digam o que a causou, Édipo fica sabendo, por Tirésias, que matou o pai e casou-se com a mãe. Fura os olhos e exila-se, enquanto Jocasta se suicida.

iii Conta o mito que o jovem Narciso, belíssimo, nunca tinha visto sua própria imagem. Um dia, passeando por um bosque, viu um lago. Aproximou-se e viu nas águas um jovem de extraordinária beleza e pelo qual apaixonou-se perdidamente. Desejava que o outro saísse das águas e viesse ao seu encontro, mas como o outro parecia recusar-se a sair do lago, Narciso mergulhou nas águas, foi às profundezas à procura do outro que fugia, morrendo afogado. Narciso morreu de amor por si mesmo, ou melhor, de amor por sua própria imagem ou pela auto-imagem. O narcisismo é o encantamento e a paixão que sentimos por nossa própria imagem ou por nós mesmos porque não conseguimos diferenciar o eu e o outro.

iv No século XX, os lógicos afirmaram que a lógica aristotélica não deveria ser considerada plenamente **formal** porque Aristóteles não afastara por inteiro os conteúdos pensados para ficar apenas com a forma vazia de conteúdo. No entanto, vamos aqui manter essa característica para a lógica aristotélica, porque, se comparada à dialética platônica, nela o papel do conteúdo pensado é menor do que a forma de pensamento, estudada pelo filósofo.

v Kant emprega a palavra **crítica** no sentido que possuía em grego: estudo das condições de possibilidade de alguma coisa. No caso, estudo das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro. É a análise da estrutura da razão humana enquanto atividade teórica de conhecimento. Veja-se o capítulo 4 da Unidade 2, em que a posição kantiana é examinada.

vi Lembremos que o movimento, *kinesis*, é toda e qualquer alteração ou mudança experimentada por um ser: mudança de qualidade e quantidade, mudança de lugar; nascer e morrer. O Primeiro Motor (o divino) é Imóvel porque perfeito, jamais submetido a qualquer tipo de movimento, sempre idêntico a si mesmo. Os seres mudam (movem-se) para realizar todas as alterações e, um dia, deixarem de mover-se.

vii Ver Unidade 2, especialmente o capítulo 4, e também a Unidade 3, especialmente o capítulo 3.

viii A palavra *transcendental* vem do vocabulário medieval, significando: aquilo que torna possível alguma coisa, a condição necessária de possibilidade da existência e do sentido de alguma coisa. Ao falar em Sujeito Transcendental, Kant está afirmando que o sujeito do conhecimento ou a razão pura universal é a condição necessária de possibilidade dos objetos do conhecimento que, por isso, são postos por ele.

ix Kant, como já vimos, emprega a palavra *crítica* no sentido de condição de possibilidade. A crítica da razão é o estudo das condições de possibilidade do conhecimento e da ação moral.

x Lembremos que a palavra *epistemologia* é composta de dois termos gregos: *episteme*, que significa ciência, e *logia*, vinda de *logos*, significando conhecimento. Epistemologia é o conhecimento filosófico sobre as ciências.

xi Arquitetura, pintura, escultura, gravura, música, dança e cinema.

xii A palavra **autônomo** vem do grego: *autos* (eu mesmo, si mesmo) e *nomos* (lei, norma, regra). Aquele que tem o poder para dar a si mesmo a lei, a norma, a regra é autônomo e goza de autonomia ou liberdade. Autonomia significa autodeterminação. Quem não tem a capacidade racional para a autonomia é **heterônomo**. Heterônomo vem do grego: *hetero* (outro) e *nomos*; receber de um outro a lei, a norma ou a regra.

xiii *Aristoi*, do grego, os melhores. Essa palavra referia-se àqueles que realizavam de um modo excelente os valores gregos da coragem na guerra, da beleza física e do respeito aos deuses. São a **elite** ou a classe dominante.

xiv Na Antiguidade, família não era o que é hoje para nós (pai, mãe e filhos), mas era uma unidade econômica constituída pelos antepassados e descendentes, pai, mãe, filhos, genros, noras, tios e sobrinhos, escravos, animais, terras, edificações, plantações, bens móveis e imóveis – pessoas e coisas eram propriedades do patriarca (*despotes* ou *pater-familias*).

xv Os termos compostos com **cracia** são: **autos**, eu mesmo, eu próprio, si mesmo; **aristos**, o melhor, o mais excelente; **demos**, o povo.

xvi Título dos imperadores romanos de Augusto (63 a.C.-14 a.C.) a Adriano (76-138). [Nota de Pausa para a Filosofia.]

xvii Mt 16.18-19: "Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão sobre ela. Dar-te-ei as chaves do reino dos céus: o que ligares na terra, terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra, terá sido desligado nos céus." [Nota de Pausa para a Filosofia.]

xviii Pv 8.15-16: "Por meu intermédio reinam os reis, e os príncipes decretam justiça. Por meu intermédio governam os príncipes, os nobres e todos os juízes da terra." [Nota de Pausa para a Filosofia.]

xix A vitória de Mandela, na África do Sul, resulta de longa e sangrenta luta contra o *apartheid*, isto é, a segregação e exclusão impostas pelos brancos colonizadores aos negros.

xx A palavra *utopia* foi empregada pela primeira vez pelo filósofo inglês Thomas Morus, no livro *Utopia*, a cidade ideal perfeita. A palavra é uma composição de palavras gregas e, rigorosamente, significa: em lugar nenhum, lugar inexistente, imaginário. Por esse motivo, estamos acostumados a identificar *utopia* e *utópico* com *impossível*, aquilo que só existe em nosso desejo e imaginação e que não encontrará, nunca, condições objetivas para se realizar.

xxi Do artigo "Big Brother zangou e nós pagamos o pato", escrito por Alberto Dines e publicado no Observatório da Imprensa nº 172, de 15/05/2002: "Para quem não sabe ou esqueceu: antes de ser nome de *reality show*, *Big Brother* é a alcunha da entidade inventada por George Orwell em *1984*, sua fábula sobre o futuro. Inspirado na máquina de propaganda nazista, posteriormente aperfeiçoada pelo stalinismo, o rebelde Orwell concebeu na sua trágica utopia um Grande Irmão, protetor e castrador capaz de controlar acontecimentos, informações e aniquilar vontades." [Nota de Pausa para a Filosofia.]

xxii A noção de materialismo surge, pela primeira vez, na filosofia grega. As escolas filosóficas estóica e epicurista afirmaram, contra Platão, Aristóteles e neoplatônicos, que só existem corpos ou a matéria. Os epicuristas, retomando idéias dos pré-socráticos atomistas (Leucipo e Demócrito), afirmaram que o espírito era átomo material sutil e diáfano. Nos séculos XVII e XVIII, reagindo contra o espiritualismo cristão, muitos filósofos se disseram materialistas, querendo com isto dizer que só existe a Natureza e que

esta é matéria (átomos, movimento, massa, figura, etc.). Como vivemos em sociedades cristãs (mesmo que haja outras religiões minoritárias), o materialismo sempre foi considerado blasfêmia e heresia porque nega a existência de puros espíritos, a imortalidade da alma e a separação entre Deus e Natureza. O senso comum social, absorvendo a crítica espiritualista, fala em "materialismo" para referir-se a pessoas que só acreditam nesta vista terrena, egoístas e ambiciosas, sem preocupação com a salvação eterna e com o bem e a salvação do próximo. O "materialista" é o que gosta de prazeres, riquezas e luxo (rigorosamente, portanto, dever-se-ia dizer que os burgueses são "materialistas", embora se digam cristãos espiritualistas). Quando Marx fala em materialismo, a matéria à qual se refere não são os corpos físicos, os átomos, os seres naturais, e sim as relações sociais de produção econômica. Seu materialismo visa opor-se ao idealismo espiritualista hegeliano, para o qual a força que move a História é a Idéia, o Espírito, a Consciência.

xxiii Ver o que foi examinado sobre a dialética no capítulo 4 da unidade 5.

xxiv Ver capítulo 4 da unidade 7.

xxv Parece estranho falar em "minoria" para referir-se a mulheres, negros, idosos, crianças, pois **quantitativamente** formam a maioria. É que a palavra **minoria** não é usada em sentido quantitativo, mas qualitativo. Quando o pensamento político liberal definiu os que teriam direito à cidadania, usou como critério a idéia de **maioridade racional**: seriam cidadãos aqueles que houvessem alcançado o pleno uso da razão. Alcançaram o pleno uso da razão ou a maioridade racional os que são **independentes**, isto é, não dependem de outros para viver. São independentes os proprietários privados dos meios de produção e os profissionais liberais. São dependentes e, portanto, em estado de **minoridade racional**: as mulheres, as crianças, os adolescentes, os trabalhadores e os "selvagens primitivos" (africanos e índios). Formam a **minoria**. Como há outros grupos cujos direitos não são reconhecidos (por exemplo, os homossexuais), fala-se em "minorias". A "maioridade" liberal refere-se, pois, ao homem adulto branco proprietário ou profissional liberal.